Le Pentateuque

Olivier Artus

LORSQUE nous avions présenté le Cahier Evangile de N. LOHFINK *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil* (n° 97), nous avions déjà annoncé celui-ci : « plus tard viendra un autre cahier, pour confronter les résultats de la recherche exégétique, mais aussi pour proposer des repères et des pistes aux non-spécialistes... » Voici donc ce Cahier tant attendu qui va permettre à nos lecteurs de repartir d'un bon pied dans l'étude du Pentateuque. Plus synthétique et plus pédagogique que le Cahier 97, celui-ci est dû à Olivier ARTUS, prêtre du diocèse de Sens-Auxerre, qui a succédé à Jacques BRIEND pour enseigner le Pentateuque à l'Institut Catholique de Paris.

Il expose avec beaucoup de clarté l'approche nouvelle du Pentateuque autour de laquelle se forme un certain consensus parmi les exégètes. Sans adopter le radicalisme de certains, O. ARTUS reconnaît que nombre de traditions anciennes ont déjà été mises par écrit avant l'exil, mais certainement pas avant le 7e siècle. Ne regrettons pas trop les légendaires *Yahviste* et *Elohiste* d'antan ; les récits anciens qu'on leur attribuait ont été surtout marqués par les deux grandes écoles théologiques nées autour de l'exil : la tradition du Deutéronome et la tradition sacerdotale. C'est certainement l'acquis le plus important de ces vingt dernières années : le Pentateuque résulte d'un débat et d'un compromis entre ces deux théologies devenues complémentaires.

Ce Cahier récolte les fruits de beaucoup de recherches et de débats qui se poursuivent. Il apporte assez de points de repères et d'exemples sur des textes précis pour relancer les lecteurs de la Bible sur les pistes de la Tora. Certes, il subsiste bien des questions et des zones mal connues, mais les chemins balisés sont désormais assez nombreux pour que les lecteurs de la Bible puissent revenir sillonner ces grands textes fondateurs.

Philippe GRUSON

Introduction

Le mot Pentateuque (*penta* : cinq, *teukhos* : étui) désignait, chez les Juifs d'Alexandrie, les cinq étuis contenant les rouleaux des cinq premiers livres de la Bible. Le Pentateuque représente un ensemble littéraire d'une extrême complexité et d'une extrême richesse : complexité et richesse littéraires, puisque le Pentateuque associe des textes de formes littéraires très diverses : récits, lois, hymnes, exhortations, etc. Mais aussi complexité des problèmes historiques auxquels renvoie le texte. Dans quelle mesure les récits représentent-ils une source fiable pour l'historien ? Dans quels contextes historiques les différents auteurs ont-ils rédigé les diverses traditions et les ont-ils rassemblées ? Depuis plus d'un siècle, ces questions aiguillonnent l'intérêt des lecteurs et des exégètes qui ont élaboré des théories successives pour rendre compte tout à la fois de l'histoire du texte devenu – vers le début du 4e siècle avant notre ère – la *Tora* des juifs, et des circonstances historiques de sa composition.

Les différentes solutions retenues, les différentes théories élaborées participent à un effort de recherche qui, aujourd'hui encore, n'est pas terminé. Pour le lecteur du Pentateuque, entrer dans l'histoire de la recherche représente un moyen de se rendre attentif aux différents problèmes littéraires posés par le texte. C'est pourquoi, avant d'aborder l'analyse littéraire proprement dite, ce Cahier présentera d'abord un résumé de l'histoire de la recherche exégétique et fera un état des lieux de ses orientations actuelles en exposant les principales pistes aujourd'hui retenues pour résoudre le difficile problème posé par l'histoire de la composition littéraire du Pentateuque (chapitre II).

D'autres *Cahiers Evangile* concernant le Pentateuque ont précédé ce n° 106. Ils correspondent pour certains à d'autres périodes de l'histoire de la recherche. C'est en particulier le cas du Cahier n° 15 de J. Briend dont l'objectif était de mettre à la disposition du plus grand nombre les données de la théorie documentaire. Citons également les Cahiers n° 63 et 81 de F. Garcia-Lopez auxquels le lecteur saura se reporter pour une étude plus approfondie du Deutéronome et du décalogue. Enfin, le Cahier n° 97, plus récent, met à la disposition des lecteurs de langue française des articles assez techniques de N. Lohfink, datant de différentes époques. Même si l'approche des textes du Pentateuque que propose le présent Cahier est originale et correspond à l'état actuel de la recherche, elle ne rend pas pour autant caduques les analyses littéraires précises proposées dans ces cahiers antérieurs – dont elle est parfois tributaire. Ce sont essentiellement les conclusions d'ensemble concernant la composition du Pentateuque qui ont été renouvelées. Ce Cahier se situe ainsi dans la continuité d'un travail de recherche – jamais achevé – concernant le Pentateuque.

L'analyse littéraire proprement dite débutera par une étude *synchronique* – une étude du texte biblique envisagé comme un tout, sans tenir compte de son histoire (chapitre III). Quelle est la structure du Pentateuque, quelles grandes unités littéraires peuvent y être délimitées, quel effet de sens produit la succession de ces différentes unités ? Débuter l'étude du texte par de telles questions semble logique dans la mesure où le Pentateuque – la Tora – se constitue au début du 4e siècle avant notre ère comme un tout, un canon, texte normatif et fondateur où se dit l'identité du peuple juif.

C'est dans un second temps que l'analyse littéraire suivra une approche *diachronique* et se rendra attentive à la diversité des formes littéraires et des thèmes théologiques rassemblés dans le Pentateuque. Le contenu d'un tel Cahier ne pouvant être exhaustif, il privilégiera l'étude de textes représentatifs des différentes traditions théologiques qui peuvent être mises au jour : récits (chapitre IV) et lois (chapitre V) renvoyant à des traditions anciennes pré-exiliques, deutéronomiques et deutéronomistes, sacerdotales.

Le dialogue ou le débat entre théologie deutéronomiste et théologie sacerdotale constitue une excellente clef de compréhension de la composition du texte dans sa forme définitive, canonique. L'existence de deux décalogues, en Ex 20 (sacerdotal), et en Dt 5 (deutéronomiste) illustre ce débat, ce dialogue. C'est pourquoi une analyse comparée des deux décalogues viendra conclure l'étude littéraire (chapitre VI).

Mais avant même d'entrer dans l'exposé de l'histoire de la recherche et dans l'analyse des textes, il faut d'abord s'interroger sur les raisons qui ont conduit à la formation de cet ensemble normatif et canonique : la Tora. Pourquoi y a-t-il un Pentateuque ?

Pourquoi y a-t-il un Pentateuque ?

LE PENTATEUQUE : UNE TORA

La finale du Deutéronome recourt au mot « Tora » pour désigner d'une manière globale l'ensemble des paroles prononcées par Moïse : *Alors, lorsque Moïse eut achevé d'écrire les paroles de cette* Tora... (Dt 31,24) ; *Il leur dit : « Prêtez attention à toutes les paroles que moi je prends à témoin aujourd'hui contre vous. Vous prescrirez à vos fils de garder et de mettre en pratique toutes les paroles de cette* Tora » (Dt 32,46).

Ces paroles de Moïse viennent conclure non seulement le Deutéronome, mais l'ensemble du Pentateuque que le lecteur est ainsi invité à considérer comme Tora. Comment interpréter ce terme ? Dans la Bible hébraïque, Tora peut désigner une loi, une prescription isolée et ponctuelle, ainsi par exemple en Lv 6,2.7.8 ; 7,1 ; Nb 6,13. Ailleurs, Tora renvoie à une collection plus étendue de prescriptions législatives (cf. Lv 11,46 ; 26,46). Enfin, Tora peut avoir un sens plus complexe, plus théologique. En 2 R 22-23, le récit relatant la découverte d'une Loi[1] dans le Temple durant le règne de Josias désigne ce document comme *livre de la Tora* (2 R 22,8.11), ou encore comme *livre de l'alliance* (2 R 23,2.21). La Tora, selon ce récit, représente donc le document où s'exprime l'alliance, le lien privilégié unissant Dieu à son peuple. C'est également dans cette acception que le mot Tora est utilisé en Dt 1,5, dans l'introduction du Deutéronome : il désigne ici l'ensemble du livre, qui associe des récits et des lois. Les récits disent les hauts faits du Seigneur en faveur d'Israël, et les lois, ce à quoi s'engage Israël dans le cadre de l'alliance avec son Dieu. En tant que Tora, le Pentateuque met donc en relation l'histoire d'Israël présentée comme une histoire de salut et de libération dont l'initiative revient au Seigneur, et d'autre part les lois, les prescriptions qu'Israël s'engage à respecter en réponse au don de Dieu. Le Pentateuque apparaît ainsi de manière indissociable comme récit et comme texte normatif : le récit fonde la loi.

1. Cette loi correspond probablement au noyau ancien du livre du Deutéronome. La réforme religieuse dont les différents éléments sont détaillés en 2 R 23 correspond en effet à la législation exposée en Dt 12.

PENTATEUQUE, TÉTRATEUQUE OU HEXATEUQUE ?

Une simple lecture synchronique du Pentateuque (qui ne tient pas compte de l'histoire de sa formation) conduit le lecteur à formuler deux questions :

1 – Pourquoi le récit ne relate-t-il pas la réalisation de la promesse faite par Dieu à Abraham en Gn 12, puis à Moïse en Ex 3 et 6 : le don d'une terre, d'un pays ? En effet, le Pentateuque s'achève par le récit de la mort de Moïse face à la terre promise, à la fin du livre du Deutéronome. Ce n'est que dans le livre de Josué qu'est décrite l'entrée du peuple en Canaan, après le passage du Jourdain (Jos 3-4), puis la conquête du pays qui conduit à la répartition du territoire entre les tribus et se conclut par l'alliance de Sichem (Jos 24), dont les paroles sont écrites par Josué dans *le livre de la Tora de Dieu* (Jos 24,26). Le livre de Josué rassemble donc des récits dont le thème commun est de décrire la réalisation de la promesse faite par Dieu à son peuple, et dont certains présentent de nombreux liens avec les récits du Pentateuque : ainsi Jos 3-4 (passage du Jourdain) dont le vocabulaire et les thèmes narratifs renvoient à Ex 14 ; Jos 2 (reconnaissance de Jéricho par des éclaireurs), qui peut être relié à Nb 13.

Le livre de Josué semble donc entretenir autant de liens avec le Pentateuque qu'avec les autres livres historiques (Juges, Samuel et Rois), auxquels il appartient pourtant dans la structure actuelle de la Bible hébraïque. Ceci a conduit certains auteurs, tel G. Von Rad à privilégier la notion d'Hexateuque (les *six* premiers livres de la Bible hébraïque) à celle de Pentateuque. Pour Von Rad, l'Hexateuque s'est développé à partir de noyaux narratifs – les *credos historiques* – retrouvés en Dt 6,21-23 ; 26,5b-9 ; Jos 24,2b-13 ; ce sont des traditions liturgiques anciennes qui mettent en relation trois thèmes narratifs : la descente et la captivité en Égypte, la sortie d'Égypte et l'entrée dans le pays.

S'il existe un lien organique entre ces trois thèmes narratifs – captivité en Égypte, sortie d'Égypte et installation dans le pays –, il faut donc trouver une réponse à la question posée par l'absence des récits de conquête, dans la forme définitive de la Tora.

LE « CREDO HISTORIQUE » (Dt 26, 5-9)

« Mon père était un Araméen errant qui descendit en Egypte, et c'est en petit nombre qu'il y séjourna, avant d'y devenir une nation grande, puissante et nombreuse. Les Egyptiens nous maltraitèrent, nous brimèrent et nous imposèrent une dure servitude. Nous avons fait appel au Seigneur, le Dieu de nos pères. Le Seigneur entendit notre voix, il vit notre misère, notre peine et notre oppression, et le Seigneur nous fit sortir d'Egypte à main forte et à bras étendu, par une grande terreur, des signes et des prodiges. Il nous a conduits ici et nous a donné cette terre, terre qui ruisselle de lait et de miel. »

2 – Quel est le lien entre le Deutéronome et les quatre premiers livres du Pentateuque ? Selon une perspective synchronique, les récits de Dt 1,6-4,43 reprennent des éléments narratifs déjà contenus par l'ensemble Exode-Nombres, et forment avec eux un doublet. Par ailleurs, alors que le Tétrateuque (les *quatre* premiers livres) fait une large place à la théologie sacerdotale[1], le vocabulaire et les thèmes théologiques sacerdotaux sont quasiment absents du Deutéronome. Ces constats ont conduit M. Noth à s'interroger sur la pertinence de la notion de Pentateuque. Pour cet auteur, il convient de distinguer le Tétrateuque et le Deutéronome ; celui-ci servirait d'introduction à *l'historiographie deutéronomiste*, vaste ensemble littéraire s'étendant du livre de Josué au second livre des Rois. En effet, des liens de vocabulaire, mais plus encore des liens

1. Cette théologie est élaborée par les prêtres exilés à Babylone, au 6e siècle avant notre ère et se développe après le retour d'exil (cf. p. 36).

théologiques unissent le Deutéronome et l'historiographie deutéronomiste : la fin des royaumes de Samarie et de Juda, exposée en 2 R 17 et 2 R 24 est présentée comme la conséquence inévitable de l'apostasie du peuple, et de son rejet de la justice sociale et du monothéisme auxquels le convient pourtant les lois exposées dans le Deutéronome. Ainsi, pour M. Noth, ce n'est qu'au moment où l'historiographie deutéronomiste a été rattachée au Tétrateuque que le Deutéronome lui-même a fait son entrée dans le Pentateuque.

Quoi qu'il en soit des observations précédentes, c'est le Pentateuque qui a été transmis comme texte canonique, comme Tora. Ceci entraîne deux remarques :

1. Au moment où le texte canonique de la Tora a été clôturé, des circonstances historiques conjoncturelles ont sans doute interdit qu'y soit intégré le livre de Josué dont les liens narratifs avec le Pentateuque sont pourtant évidents.

2. La juxtaposition au sein du Pentateuque du Deutéronome – dont la théologie présente une réelle spécificité – et du Tétrateuque, marqué par l'empreinte d'auteurs sacerdotaux, fait coexister au sein d'un même texte canonique des options théologiques différentes. Le Pentateuque apparaît ainsi comme le fruit d'un débat, d'un dialogue entre des groupes divers se réclamant tous d'un même Dieu unique : le Seigneur.

LE CONTEXTE HISTORIQUE DE LA FORMATION DU PENTATEUQUE

La défaite des Babyloniens face à Cyrus, en 539, ouvre une période de plus grande liberté religieuse. Comme en témoigne le livre d'Esdras, le pouvoir perse favorise une politique de retour des exilés en Judée et de restauration du Temple de Jérusalem[1] (cf. Esd 1,2-4 ; 5,11-17 ; 6,3-5[2]). Il ne faut pas envisager ce retour comme massif et immédiat. Des récits du livre des Nombres font d'ailleurs allusion de manière imagée aux réticences des exilés face à cette possibilité de retour. Nb 14 relate ainsi le refus du peuple sorti d'Égypte de monter en Canaan : ce récit, dans sa forme définitive, pourrait en réalité faire allusion aux réticences du peuple face à l'invitation qui lui est faite, après plusieurs générations d'exil, de rentrer en Judée. De la même manière, Nb 20,1-13 pourrait évoquer l'opposition des chefs du peuple face à un tel projet.

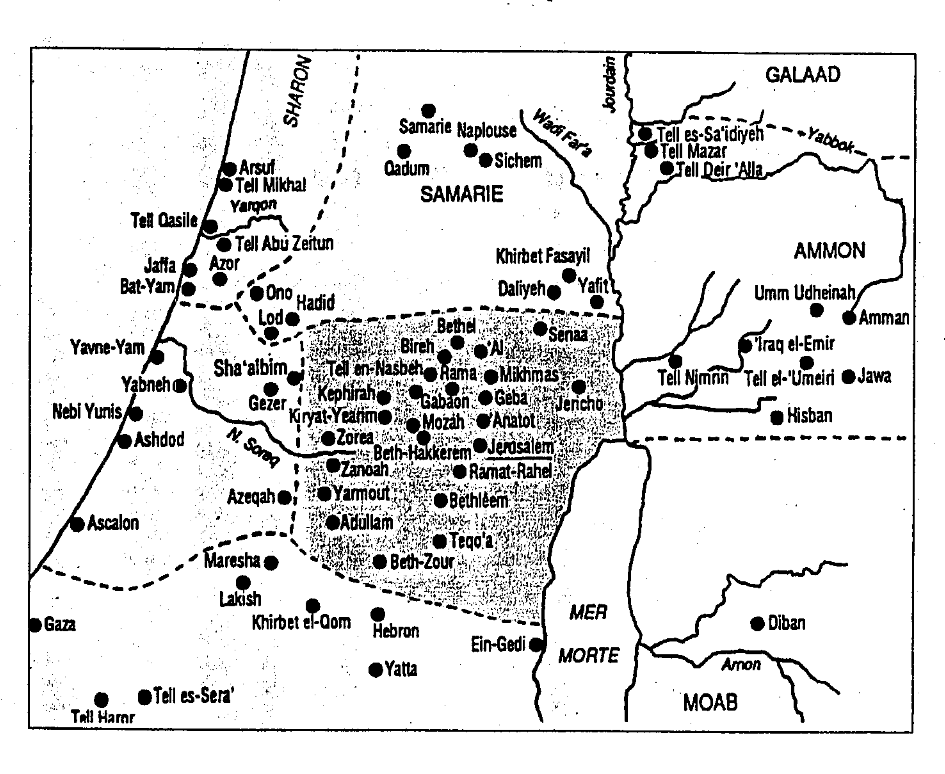
Par ailleurs, ce n'est pas l'ensemble mais une faible partie de la population du royaume de Juda qui a été déportée à Babylone, comme en témoigne la lecture de 2 R 24,14-16 ; 2 R 25,11-12 ; Jr 52,28-30. Ces déportés forment la *gola*, selon l'expression retrouvée en Jr 29,4.20 ; Ez 3,11.15. Après l'exil, le terme *gola* désigne le groupe de ceux qui, ayant connu l'exil, sont rentrés en Judée : Esd 1,11 ; 4,1 ; 6,21 ; 8,35. Lors du retour d'exil, les exilés se trouvent confrontés au groupe de ceux qui, n'ayant pas été déportés, sont restés dans le pays et à tous les étrangers venus occuper la Judée, devenue simple province de l'empire perse.

---

1. Les exilés ont été conduits en captivité à l'issue des deux défaites militaires du royaume de Juda face à Babylone : en 597, sous le règne de Yoyakin, un premier groupe est déporté, puis en 587 sous le règne de Sédécias, Jérusalem est prise et pillée et un second groupe est emmené en exil. A l'issue de cette ultime défaite, le royaume de Juda perd son indépendance, et devient une simple province de l'empire babylonien.

2. Le problème de l'authenticité historique de ces textes est délicat ; voir J. Briend, « L'édit de Cyrus et sa valeur historique », *Transeuphratène* 1996 (11), p. 33-44 et Ph. Abadie, « Esdras et Néhémie », C.E. 95, p. 12-15. Cependant, même en se livrant à une relecture de l'histoire, ces textes permettent de mieux cerner le rôle joué par les autorités perses dans le retour des exilés.

LA JUDÉE À L'ÉPOQUE PERSE



LA SATRAPIE DE TRANSEUPHRATÈNE

Darius Ier, qui règne de 521 à 486, est l'organisateur de l'empire perse : il établit 23 provinces ou satrapies, dont la Transeuphratène (« au-delà de l'Euphrate ») qui couvre l'actuelle Syrie, l'actuel Israël et les Territoires palestiniens. La Judée ne représente qu'une petite partie de cette satrapie, et Jérusalem n'est plus qu'une bourgade partiellement ruinée, dépourvue de remparts. Grâce à la politique de liberté religieuse de Darius Ier, et sous l'impulsion de Zorobabel (cf. Ag 1,1-9 ; Za 4,6b-10), le Temple sera reconstruit et achevé en 515 (cf. Esd 5-6). La Judée constituait-elle dès la fin du 6e siècle une province ? La réponse est incertaine. Ce n'est qu'au 5e siècle que l'on voit apparaître le nom de Judée sur des jarres ou sur des sceaux. La province de Judée était alors de taille limitée, s'étendant sur un territoire de trente kilomètres de rayon autour de Jérusalem.

(cf. A. Lemaire, Histoire et administration de la Palestine à l'époque perse, *La Palestine à l'époque perse*, E.M. Laperrousaz éd., Paris, 1994, 11-53) (1)

Les récits post-exiliques désignent par l'expression « peuple du pays » (*'am haareç*) les habitants de la Judée que trouvent les exilés à leur retour, et qui bénéficient de droits politiques équivalents aux leurs. Cette expression (cf. Esd 3,3 ; 4,4 ; 9,1 ; 10,11) est souvent utilisée au pluriel, ce qui renvoie à la diversité des « peuples » venus occuper la Judée. Elle revêt une connotation péjorative dans le livre d'Esdras, comme dans le livre de Néhémie (cf. Ne 10,31). En effet, le « peuple du pays » est perçu comme une menace contre l'identité religieuse du *peuple de Juda* (cf. Esd 4,4) – la *gola* – qui a connu l'exil. Le livre d'Esdras fait par exemple allusion aux oppositions que rencontre le projet de reconstruction du Temple de Jérusalem de la part du *peuple du pays* (cf. Esd 4).

Cette question de l'identité religieuse est au centre de la réflexion théologique d'Israël au retour de l'exil : comment restaurer un sentiment d'identité dans un pays occupé par des étrangers ? Comment imposer une législation religieuse, alors même que le pouvoir politique est aux mains des Perses, et que les milieux religieux ne disposent donc d'aucune autorité séculière ? Comment garder le peuple d'éventuelles influences étrangères, et en particulier comment gérer l'inévitable question des mariages avec les étrangers ? Comme l'analyse précise des textes le montrera, le Pentateuque exprime deux réponses théologiques différentes à la question de l'identité religieuse. Ces réponses sont véhiculées par des groupes marqués par l'expérience de la catastrophe de 587 :

– les *milieux sacerdotaux* se sont constitués autour des prêtres exilés. Pour ces groupes, l'identité du peuple se construit et s'exprime dans la célébration du culte du temple de Jérusalem. Les prêtres ont un rôle spécifique dans la sanctification de la communauté d'Israël comme dans le maintien de son identité religieuse – qui passe également par une séparation des autres peuples. Le récit de Nb 25 constitue une bonne illustration de la manière dont les peuples étrangers sont perçus comme une menace contre Israël. Concrètement, la séparation des peuples étrangers passe par l'interdiction des mariages mixtes : Esd 9-10 développe ce thème en évoquant la promulgation de la loi visant à faire rompre les mariages avec les étrangers, ainsi que sa mise en application (voir aussi Ne 13,23-30). La violence du ton de ces chapitres qui se concluent par une liste de prêtres coupables (Esd 10,18-44) suggère l'existence de fortes réticences dans la *gola* vis-à-vis d'une telle politique.

– les *milieux deutéronomistes* sont des milieux laïcs. Pour eux, le maintien de l'identité religieuse du peuple passe également par une sépara-

tion vis-à-vis des autres peuples, comme en témoignent les mises en garde d'Ex 34,11-16 ; Dt 7,1-6. Mais pour ces groupes, l'identité du peuple ne réside pas exclusivement dans la sphère cultuelle. Elle se dit dans une histoire commune relue comme histoire de libération, de salut accordé par Dieu et appelant en réponse l'engagement du peuple dans l'alliance, c'est-à-dire dans l'obéissance aux lois, décrets et commandements divins (cf. par exemple Dt 7,7-16).

Notons que la politique de séparation vis-à-vis des étrangers est loin de faire l'unanimité dans l'Israël d'après l'exil. Certes, les deux « lignes théologiques » qui s'expriment dans les traditions post-exiliques du Pentateuque semblent se retrouver sur ce point, mais d'autres textes post-exiliques adoptent une position très différente : ainsi le livre de Ruth présente de manière positive le mariage étranger d'un Judéen et d'une Moabite. Mentionnons également la perspective universaliste du Deuxième Isaïe (Is 40-55) voyant en Cyrus – un païen – le médiateur, choisi par Dieu, du salut dont bénéficie Israël, et allant jusqu'à lui attribuer le titre royal de messie, oint (*mashiah*, Is 45,1), et celle du livre de Jonas, composition post-exilique dont l'universalisme s'exprime dans les personnages païens qu'elle met en scène : les marins, la ville de Ninive qui se convertit et est ainsi sauvée.

Milieux deutéronomistes et milieux sacerdotaux bénéficient d'un même héritage traditionnel : les traditions narratives et législatives pré-exiliques qu'ils réinterprètent et mettent en forme. La réflexion religieuse post-exilique débouche ainsi sur un travail de composition littéraire dont le Pentateuque, dans sa version définitive, porte la marque. Comment expliquer cependant que les textes émanant de ces deux groupes concurrents, possédant chacun une réelle spécificité théologique, ne constituent pas des œuvres littéraires distinctes, autonomes, mais soient au contraire rassemblés dans une unique Tora ? Un facteur extérieur, habituellement nommé *autorisation impériale perse*, pourrait avoir joué un rôle dans ce processus. Esd 7,11-28 décrit en effet l'autorisation donnée par Artaxerxès à Esdras d'établir en Judée un droit particulier en faveur des Juifs. Ce droit particulier est désigné en Esd 7,14.26 par l'expression araméenne « loi de ton Dieu » (*dat elahak*). L'analyse littéraire des livres d'Esdras et Néhémie permet d'établir une équivalence entre la loi (*dat*) qu'Esdras a pour mission d'établir en Judée et celle (*tora*) qu'il proclame solennellement face au peuple, selon le récit de Ne 8. Cette *Tora de Moïse* (selon l'expression de Ne 8,1), même si elle n'équivaut pas strictement à la forme finale du Pentateuque, doit certainement s'en rapprocher (cf. Ph. Abadie, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, C.E. 95, p.39-44).

Ainsi, l'initiative perse a conduit les différents groupes religieux coexistant en Judée après l'exil à s'accorder pour définir un texte normatif ayant force de loi pour les juifs de Judée. Elle a ainsi servi de catalyseur à la rédaction d'une unique *Tora* dans la constitution de laquelle la quête d'identité religieuse du peuple représente sans nul doute un autre facteur déterminant. Le livre de Néhémie nous permet par ailleurs de mettre en lumière une autre évolution dans la manière dont est utilisée la Tora dans la communauté juive de Judée. On lit en effet en Ne 8,8, relatant la proclamation solennelle de la Tora par Esdras : *Et ils lisaient dans le livre de la Tora de Dieu, traduisant et donnant le sens, et ils comprenaient la lecture*. Ainsi, la Tora forme un livre écrit, clos, canonique, qu'il n'est pas possible de modifier, mais qui appelle traduction (traduction araméenne sans doute, puisque l'hébreu n'est plus connu de tous à cette époque) et interprétation, commentaire. En d'autres termes, la Tora écrite appelle une *Tora orale*, tradition interprétative vivante dont Esdras représente, dans la tradition juive, le premier maillon.

La recherche exégétique concernant le Pentateuque

La première section de ce chapitre n'est pas nécessaire à la compréhension de l'ensemble du Cahier. Le lecteur peut donc passer directement à la seconde section (p. 18) qui propose l'état actuel de la recherche concernant le Pentateuque.

BRÈVE HISTOIRE DE LA RECHERCHE[1]

Des origines à la théorie documentaire

Depuis la fin du 17e siècle, un certain nombre d'observations critiques sont accumulées, venant progressivement fragiliser la thèse classique qui considérait Moïse comme l'auteur du Pentateuque. Ainsi, dès la fin du 17e siècle, l'oratorien français Richard SIMON remet en cause l'authenticité mosaïque du Pentateuque, et voit en Esdras le responsable de son édition finale. Le juif hollandais Baruch SPINOZA, à la même époque, désigne également Esdras comme rédacteur ultime du Pentateuque. Au 18e siècle, Jean ASTRUC (médecin de Louis XV), constatant la dualité des noms divins dans le Pentateuque (*yhwh* et *élohim*), émet l'hypothèse de l'existence de deux sources dont la combinaison a conduit au texte actuel.

Hormis la dualité des noms divins, les auteurs anciens se rendent attentifs à l'existence de doublets (deux récits de la création : Gn 1,1-2,4a et Gn 2,4b-25 ; deux récits de la manifestation divine à Moïse : Ex 3,1-4,17 et Ex 6,2-7,7 ; etc.), ainsi que de tensions narratives dans les récits (un des exemples les plus obvies est la discordance des dates et chiffres du récit du déluge en Gn 6-9).

Par ailleurs, des liens sont mis en évidence entre certaines sections du texte et un contexte historique donné : ainsi, W. DE WETTE fait-il le rapprochement entre le document trouvé dans le Temple sous le règne de Josias (2 R 22-23) et le livre du Deutéronome : le contenu législatif de

1. Pour un exposé plus précis de l'histoire de la recherche, on peut consulter A. DE PURY et Th. RÖMER, « Le Pentateuque en question : position du problème et brève histoire de la recherche », *Le Pentateuque en question* (A. DE PURY éd.), Genève, Labor et Fides, 1989, p. 9-80 ; et Th. RÖMER, « La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique », *Les premières traditions de la Bible* (C.-B. AMPHOUX et J. MARGAIN éd.), Lausanne, éd. du Zèbre, 1996, p.17-55.

Dt 12 est en effet très proche des lois mises en œuvre par Josias selon 2 R 23.

L'élaboration de la théorie documentaire

Julius Wellhausen systématise, à la fin du 19e siècle, l'ensemble de ces données et propose une théorie qui, si elle connaîtra des remaniements dans les décennies suivantes, sera reçue dans son principe jusque vers 1975. Wellhausen distingue trois documents successifs dont la fusion a formé le Pentateuque : un document *Jéhoviste*, le plus ancien (préexilique), le *Deutéronome* (rattaché à l'époque de Josias), et un document *Sacerdotal* (post-exilique) qui est, pour l'auteur, essentiellement législatif. Le premier et le troisième documents courent du début à la fin du Tétrateuque, le second est le Deutéronome.

L'hypothèse documentaire, telle que la présente Wellhausen, va être reprise et complétée par la suite. D'une part, on assiste à une tentative d'affinement de la définition et de la délimitation des sources. Les documents *Yahviste* (J) et *Elohiste* (E) sont clairement distingués. Au sein même du document Yahviste, deux couches sont

TRADITION, RÉDACTION ET COMPOSITION

Tradition : le terme tradition désigne un contenu *oral* ou *écrit* qui est transmis d'une génération à une autre, d'un groupe à un autre. La meilleure définition de l'acte de tradition est sans doute donnée par Paul dans sa première lettre aux Corinthiens : *Je vous ai donc transmis en premier lieu ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures* (1 Co 15,3-4).

Une tradition peut être narrative, législative, hymnique, etc.

Rédaction : une rédaction est une mise en forme littéraire d'une tradition, ou d'un ensemble de traditions. Un auteur, recevant une tradition orale ou écrite, va l'écrire ou la réécrire avant de la transmettre à son tour. Une même tradition peut donc connaître des rédactions différentes et successives. Ainsi, le récit de l'idolâtrie du veau d'or en Ex 32 connaît-il une rédaction ancienne (Ex 32,1-6) et une rédaction deutéronomiste (Dt 9,11-21) qui, tout en connaissant la tradition ancienne, n'en retient que certains éléments. C'est bien le même épisode narratif qui est raconté, mais selon des perspectives théologiques et avec un vocabulaire différents.

Composition : une composition littéraire agence librement un matériel traditionnel qui lui préexiste. Les auteurs des compositions ne créent pas le matériel narratif ou législatif qu'ils rassemblent. Leur travail consiste à ordonner, à mettre en forme ce matériel selon une perspective théologique originale. Un texte préexistant se trouve ainsi remanié, complété et/ou modifié. Pour prendre un exemple, on peut, selon cette perspective, parler en Ex 24,15b - 40,38 de *composition sacerdotale*. Des auteurs ont en effet rassemblé des lois sacerdotales, des récits sacerdotaux et Ex 32-34 – texte non-sacerdotal – au sein d'une composition littéraire dont les éléments forment un chiasme[1] et dont le centre est précisément Ex 32-34 :

A 24,15b-18 : la nuée sur le Sinaï
 B 25,1 - 31,11 : règles pour construire le sanctuaire
  C 31,12-17 : règles concernant le sabbat
   D 31,18 - 34,35 : rupture et renouvellement de l'alliance
  C' 35,1-3 : règles concernant le sabbat
 B' 35,4 - 40,33 : construction du sanctuaire
A' 40,34-38 : la nuée sur la Demeure.

1. On appelle chiasme un texte dont la structure se répartit de manière symétrique par rapport à un centre. Les éléments constituant le chiasme se correspondent donc deux à deux : si D est le centre du chiasme, A correspond à A', B à B' et C à C'.

DOCUMENTS, COMPLÉMENTS ET FRAGMENTS

Dans l'histoire de la recherche, trois modèles principaux ont été utilisés, soit séparés soit combinés, pour rendre compte de l'histoire de la composition du Pentateuque. Ces modèles recourent respectivement à la notion de documents, de compléments, de fragments.

Documents : un document est une œuvre littéraire autonome provenant d'un écrivain unique ou d'un groupe d'auteurs, réalisée à une époque donnée à partir d'un matériel traditionnel préexistant. L'*hypothèse documentaire*, qui a longtemps prévalu pour expliquer la formation du Pentateuque, postule l'existence de documents provenant d'époques et de milieux différents, documents dont l'agencement, la fusion progressive a conduit à la formation de la Tora. Le modèle documentaire peut être schématisé de la manière suivante :

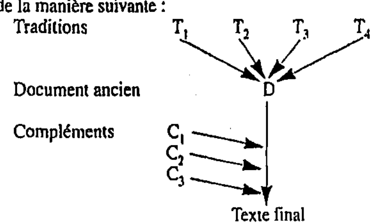
Traditions (orales ou écrites) — T_1 T_2 T_3

Documents (de différentes époques) — D_1 D_2

Fusion des documents — Texte final

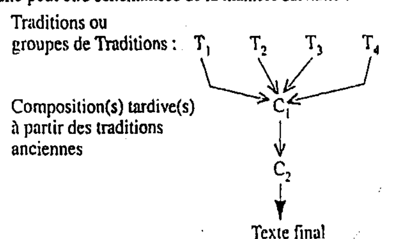
Compléments

A partir de traditions anciennes – écrites ou orales – aurait été composé un document initial. Ce document aurait reçu des compléments successifs, aboutissant au texte final du Pentateuque. Les compléments s'opposent aux documents en ce qu'ils ne possèdent aucune autonomie littéraire. Un complément présuppose un document préexistant qu'il vient compléter et/ou corriger. La théorie des compléments peut être schématisée de la manière suivante :



Fragments

La théorie des fragments postule que les traditions ont été longtemps véhiculées indépendamment les unes des autres, puis rassemblées autour de thèmes narratifs spécifiques. Ce n'est que tardivement qu'une composition littéraire (ou plusieurs compositions littéraires successives) aurai(en)t regroupé ces traditions. La théorie des fragments ne retient donc pas l'hypothèse de l'existence de documents anciens. Elle peut être schématisée de la manière suivante :



délimitées : une source « laïque » (*Laienquelle* L) et une relecture J_2. Par ailleurs, si la théorie de WELLHAUSEN ne comporte aucune donnée concernant la période pré-littéraire ni les traditions orales de l'Israël pré-monarchique, la recherche de la première moitié du 20e siècle se développe en ce sens, avec les travaux d'Hermann GUNKEL, d'Albrecht ALT, puis de Gerhard VON RAD et de Martin NOTH, ces deux derniers auteurs élaborant l'hypothèse documentaire dans sa forme la plus achevée. Hormis leurs divergences concernant la délimitation même du Pentateuque (Tétra-

teuque, Hexateuque ? cf. p. 7), ces deux auteurs convergent dans l'approche qu'ils ont de l'histoire de la composition du texte.

Pour M. NOTH[1], avant d'être consignées par écrit, les traditions orales ont eu une longue histoire. Elles ont été regroupées autour de plusieurs thèmes narratifs : deux thèmes primordiaux (la sortie d'Égypte et l'entrée en Canaan), puis la promesse faite aux patriarches, la conduite à travers le désert et la révélation au Sinaï. Le

L'AMPHICTYONIE

M. NOTH et G. VON RAD ont cherché à identifier le milieu de vie présidant à la naissance et au développement des traditions orales de l'Israël prémonarchique. La liturgie constitue pour ces auteurs le cadre spécifique de la proclamation des traditions orales. Le récit de l'alliance à Sichem, Jos 24, serait le reflet d'une pratique liturgique au cours de laquelle les tribus d'Israël proclament leur histoire commune de salut et scellent de nouveau l'alliance ; cette histoire commune est condensée dans des *credos historiques :* Dt 6,21-23 ; 26,5-9 ; Jos 24,2-13, qui formeraient les noyaux narratifs anciens à partir desquels s'est développé le Pentateuque. Les tribus auraient ainsi formé une *amphictyonie*, une communauté sacrale liée par l'adoration du Seigneur et l'entretien d'un sanctuaire commun[1]. Dans la Grèce antique, une *amphictyonie* était l'association cultuelle sacrée de plusieurs cités voisines. La limite d'une telle théorie est qu'elle « plaque » sur l'Israël prémonarchique une pratique socio-religieuse hellénistique étrangère à la culture sémitique.

1. Cf. G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament* I, Genève, 1962[4], p.24ss.

1. La théorie de M. NOTH est détaillée dans son ouvrage fondamental : *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948 (Histoire des traditions du Pentateuque).

thème de la conquête a, selon NOTH, disparu lors de la rédaction finale.

C'est au début de l'époque monarchique que, pour la première fois, les traditions orales sont mises par écrit par un écrivain – le Yahviste – qui est l'auteur d'un premier document. La spécificité des différents documents, les relations de dépendance que certains d'entre eux entretiennent, enfin les processus qui conduisent à leur fusion peuvent être schématisés de la manière suivante, dans la théorie documentaire classique :

1) Le document *Yahviste* (J) date du début de l'époque royale (10e siècle). Le Yahviste est un écrivain du Sud (Jérusalem), développant une idéologie monarchiste. Des textes comme Ex 2,1-10 ou Gn 18 peuvent lui être attribués, les personnages de Moïse et d'Abraham – médiateurs choisis par Dieu entre Dieu et les hommes – représentant dans ces récits la figure royale.

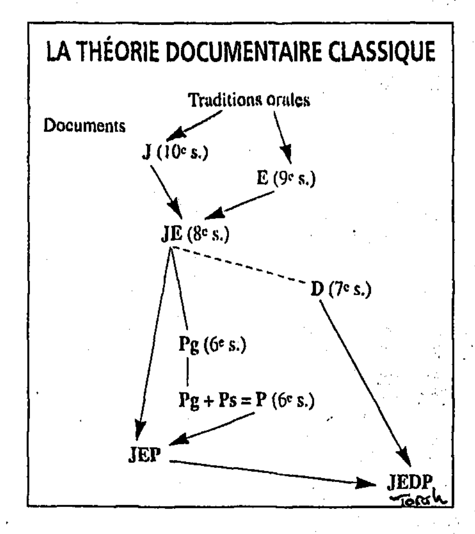
2) Le document *Elohiste* (E) provient du Royaume du Nord[1] (9e-8e siècles). Il est plus réservé vis-à-vis de la monarchie, et reprend des thèses théologiques qui se rapprochent de celles des prophètes du Nord.

3) Le document Yahviste et le document Elohiste fusionnent, peut-être à suite de la chute du royaume de Samarie (722), et de l'arrivée d'Israélites en Juda. Ils forment le document *Jéhoviste* (JE).

4) Le *Deutéronome* (D) est mis au jour pendant le règne de Josias (fin du 7e siècle).

5) Le document *Sacerdotal* (P, de l'allemand *Priesterschrift*, écrit sacerdotal, ou plutôt Pg, *Priesterschrift Geschichte*, histoire sacerdotale) est originellement un récit indépendant, dont la théologie est spécifique et dont la source narra-

1. Le Royaume du Nord, ou d'Israël ou de Samarie se sépare du Royaume de Juda à l'issue du règne de Salomon (cf. 1 R 12). Il tombe sous les coups de l'Assyrie en 722/721 (cf. 2 R 17).



tive est représentée par le document Jéhoviste. Il est rédigé durant l'exil à Babylone dans les milieux des prêtres déportés (6e siècle).

6) Le document sacerdotal reçoit, après l'exil, des *suppléments législatifs* (Ps).

7) Le document sacerdotal et le document JE fusionnent pour former le *Tétrateuque* (JEP).

8) Le Tétrateuque et le Deutéronome fusionnent pour former le *Pentateuque* (JEDP).

Les limites de la théorie documentaire

Dès 1938, la théorie documentaire reçoit les premiers coups de canif : Wilhelm RUDOLPH, constatant que les éléments classiquement rassemblés sous la désignation *élohiste* ne constituent pas une trame narrative continue ou cohérente en vient à nier l'indépendance et donc l'existence d'un document élohiste.

Par ailleurs, les « *credos historiques* » (Dt 6,21-23 ; 26,5-9 ; Jos 24,2-13) qui étaient considérés comme les noyaux anciens des traditions orales font l'objet d'une nouvelle évaluation critique et sont attribués à des auteurs deutéronomistes, ce qui entraîne une datation beaucoup plus tardive.

Troisième lieu de la critique de la théorie documentaire : la délimitation et la datation du document *yahviste :* aucun consensus n'apparaît possible quant à la délimitation exacte de ce document. Par ailleurs, certains auteurs, tel Martin ROSE, en viennent à considérer que le récit yahviste est postérieur au récit de Dt 1-3, qui lui est parallèle, ce qui conduit à l'enraciner dans une époque beaucoup plus tardive que les débuts de la monarchie davidique.

Si ces différents éléments remettent en cause tel ou tel aspect de la théorie documentaire (datation, nature et délimitation des documents), ils ne la fragilisent pas dans son principe. En revanche, une nouvelle approche synchronique du Pentateuque conduit, à partir de 1975[1], à remettre en cause le modèle documentaire lui-même. La théorie documentaire a en effet conduit à privilégier, dans l'analyse du texte, une démarche consistant à délimiter des documents s'étendant du début à la fin du Tétrateuque et provenant d'époques et de milieux divers : il s'agit là d'une démarche a priori *diachronique*.

Mais si, dans une approche *synchronique*, on s'intéresse à la cohérence narrative des documents ainsi délimités, de nouveaux problèmes apparaissent. Comment, par exemple, rendre compte de la césure narrative qui sépare le cycle des origines (Gn 1-11) de l'histoire des

1. Les travaux de Rolf RENDTORFF, en particulier, sont déterminants pour modifier l'approche littéraire du Pentateuque.

patriarches (Gn 12-50) ? En effet, la lecture de Gn 12-50 ne présuppose pas ce qui précède : un nouveau récit semble débuter en Gn 12 avec l'apparition du personnage d'Abraham. Le lien entre Gn 12ss et Gn 1-11 n'est assuré que par une généalogie (Gn 11,10-32) dont tous reconnaissent l'origine sacerdotale, donc tardive. La même remarque pourrait être effectuée à propos de la césure entre Gn 50 et Ex 1 : le sommaire historique d'Ex 1,1-7 assure la transition entre deux ensembles narratifs qui pourraient être considérés indépendamment l'un de l'autre. Peut-on alors continuer à parler de *documents ?* Des hypothèses de substitution ont été proposées.

Les nouvelles hypothèses

Ce Cahier n'a pas pour objectif d'offrir un panorama exhaustif des nouvelles hypothèses de recherche concernant l'histoire de la composition du Pentateuque. Les hypothèses développées par R. Rendtorff et Erhard Blum seront privilégiées, dans la mesure où elles ont profondément renouvelé l'approche littéraire du Pentateuque.

Constatant le peu de liens qui unissent les différentes sous-unités narratives qui composent le Pentateuque, Rendtorff en vient à émettre l'hypothèse que ces sous-unités ont d'abord constitué des traditions écrites transmises indépendamment les unes des autres. Il nomme ces ensembles traditionnels (cycle des origines, patriarches, captivité en Égypte et libération, etc.) *grandes unités littéraires*[1]. Le lien entre ces grandes unités aurait été assuré par deux *compositions* tardives, post-exiliques. Ainsi, pour comprendre l'histoire de la composition littéraire du Pentateuque, Rendtorff substitue le modèle des *fragments* à celui des *documents*.

Blum s'intéresse essentiellement à la seconde partie de l'hypothèse de Rendtorff : le processus compositionnel qui conduit à relier les grandes unités littéraires. Blum identifie deux compositions successives : une composition K^D (*komposition* en allemand) qui, comme son nom l'indique, entretient une certaine familiarité avec la théologie deutéronomico-deutéronomiste, sans toutefois s'y réduire, et une composition K^P (P = sacerdotal), plus tardive qui prend pour point de départ la composition K^D, la complète et la modifie. Une telle théorie, dont l'avantage est de montrer comment la phase ultime de composition du Pentateuque résulte du dialogue entre deux groupes – sacerdotal et « laïc » deutéronomiste – présente toutefois plusieurs écueils.

– D'une part, elle conduit à répartir le texte du Pentateuque entre les deux compositions qu'elle croit pouvoir identifier. Le caractère limité de ce choix peut conduire à sous-estimer la complexité du processus de composition du Pentateuque, et à retomber dans les mêmes écueils que la théorie documentaire.

– Par ailleurs, Blum ne reconnaît pas l'existence d'un écrit sacerdotal indépendant, ce qui semble contredire les données de l'analyse littéraire de certains textes, comme nous le verrons plus loin (p. 19).

– Enfin, même si l'intérêt littéraire et théologique des dernières étapes (post-exiliques) de la composition du Pentateuque est manifeste, la crise de la théorie documentaire doit-elle conduire l'exégète à renoncer à émettre des hypothèses littéraires concernant la période pré-exilique ?

ÉTAT ACTUEL DE LA RECHERCHE ET QUESTIONS EN DÉBAT

Tous les auteurs s'accordent – aujourd'hui encore – pour reconnaître l'existence de *tradi-*

1. Cf. R. Rendtorff, *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1989, p.267-278.

tions écrites anciennes pré-exiliques, qui ont fourni les sources à partir desquelles des écrits plus tardifs, exiliques et post-exiliques, ont été composés. Par ailleurs, après l'exil, les textes du Pentateuque reflètent le dialogue ou le débat entre deux théologies différentes : la théologie deutéronomiste et la théologie sacerdotale. Est-il cependant possible d'articuler et de préciser davantage ces différents points ? Peut-on présenter un consensus minimal ?

1. Peut-on avancer des hypothèses plus précises concernant les *textes anciens ?*

2. Les textes sacerdotaux ont-ils formé un *document* indépendant, ou bien ne peut-on parler que de *composition* sacerdotale ?

3. Que recouvre exactement l'adjectif *deutéronomiste ?*

4. Comment la mise en forme du *texte définitif* s'est-elle effectuée ?

Des hypothèses plus précises sur les textes anciens ?

Les données suivantes peuvent être retenues. Il est difficile de dire si les traditions narratives anciennes ont circulé indépendamment les unes des autres, ou regroupées dans une ou plusieurs collections (ou documents). Ces traditions expriment des théologies différentes (monarchiste et anti-monarchiste par exemple) et proviennent donc de milieux diversifiés (milieux de cour, milieux prophétiques). Certains auteurs, tel Erich Zenger, émettent l'hypothèse que plusieurs traditions aient été regroupées au sein d'un unique document au début du 7e siècle avant notre ère : *l'écrit historique de Jérusalem*[1].

Concernant les textes législatifs, la collection la plus ancienne est représentée par le *Code de l'alliance* (Ex 20,22 – 23,19).

Enfin, le noyau le plus ancien du Deutéronome est exclusivement législatif : c'est le *Code deutéronomique*. Il utilise comme source littéraire des lois du Code de l'alliance et pourrait être contemporain du règne d'Ezékias (roi de Juda de 716 à 687).

Les textes sacerdotaux : document ou composition ?

L'analyse diachronique du Tétrateuque permet de mettre au jour des récits sacerdotaux indépendants, autonomes. Bien plus, l'ensemble de ces récits semble former une trame narrative cohérente : l'histoire sacerdotale des origines (Gn 1,1 – 2,4a) est suivie du récit sacerdotal de la faute et de la punition de l'humanité, elle même suivie du récit de la première alliance proposée par Dieu à Noé (cf. Gn 6,5 – 9,17P[2]). Puis l'histoire sacerdotale fait état de l'alliance avec Abraham (Gn 17P), de la révélation du nom de Yahvé à Moïse (Ex 6-7P), de la sortie d'Égypte (Ex 14P), du don de la nourriture (Ex 16P) puis de la désobéissance du peuple au désert (Nb 13-14P ; 20,1-13P), enfin de l'arrivée aux marches de la terre promise et sans doute de l'entrée en Canaan, au début du livre de Josué. Cette liste ne se veut pas exhaustive, mais reprend les principales articulations du récit sacerdotal, et manifeste ainsi qu'il apparaît

1. Il semble prudent de n'émettre aucune hypothèse concernant une époque plus ancienne : les données archéologiques concernant le Royaume de Juda montrent en effet que le développement urbain – et donc administratif et culturel – de Jérusalem date du début du 7e siècle avant notre ère, sans doute à la suite de l'afflux de réfugiés du Royaume de Samarie tombé en 722 aux mains des Assyriens. La population du Royaume de Juda est alors estimée à 100 000 personnes.

2. Le sigle P désigne les sections sacerdotales de la péricope indiquée.

formé de deux cycles narratifs dont la structure est parallèle : don de Dieu, désobéissance de l'homme – renouvellement du lien entre Dieu et ceux qu'il a choisis[1] (Gn 1-9P, puis Gn 12ssP). De telles données littéraires militent donc en faveur de l'existence d'un écrit sacerdotal indépendant.

D'autres traditions sacerdotales semblent en revanche intégrées à des compositions littéraires complexes articulant des textes sacerdotaux et des textes non-sacerdotaux. C'est le cas de l'ensemble Ex 24,15b – 40,38 dont la structure a été détaillée p. 14. Ainsi, l'existence d'un *écrit sacerdotal* indépendant n'est pas contradictoire avec celle de *compositions sacerdotales*. La formation du Pentateuque apparaît donc trop complexe pour qu'un modèle unique puisse parvenir à en rendre compte : à chaque section du texte correspond une histoire littéraire spécifique. Les résultats obtenus pour une péricope donnée ne peuvent être généralisés.

En conclusion, il semble légitime de retenir l'hypothèse de l'existence d'un *écrit sacerdotal indépendant*, ce récit ayant été ensuite relié aux traditions qui lui préexistaient. Des collections de lois sacerdotales ont par ailleurs été intégrées au Tétrateuque qui, dans sa forme définitive reflète une *influence prépondérante des auteurs sacerdotaux*.

Que signifie « deutéronomiste » ?

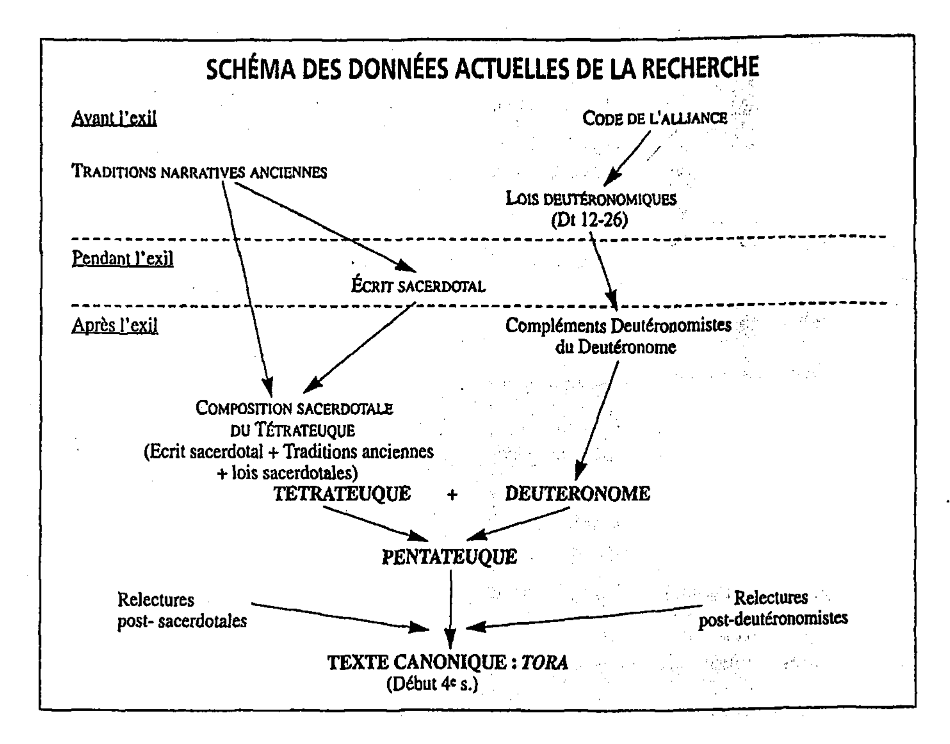
Dans un article récent, N. Lohfink[2] s'interroge sur les critères permettant d'attribuer un texte à des auteurs deutéronomistes. La théologie deutéronomiste est spécifique d'une époque assez limitée : pendant et après l'exil. Les auteurs deutéronomistes apportent des compléments au noyau ancien du Deutéronome (Dt 12-26) et mettent en forme l'histoire deutéronomiste (Jos – 2 Rois). Mais on ne peut leur attribuer sur de simples critères de vocabulaire (ressemblance avec le vocabulaire et le style du Deutéronome) des textes plus tardifs du Tétrateuque. Il convient de distinguer la littérature deutéronomiste proprement dite (Dtr) de relectures plus tardives présupposant une telle littérature (relectures post-deutéronomistes). Une remarque équivalente peut d'ailleurs être formulée concernant la littérature sacerdotale.

La mise en forme du texte définitif

Il est difficile de préciser la manière dont s'articulent les interventions d'auteurs sacerdotaux d'une part et deutéronomistes d'autre part après l'exil. Ces auteurs ont-ils travaillé simultanément ou successivement ? Peut-on parler de cercles théologiques deutéronomistes et sacerdotaux, ou a-t-on affaire à des scribes isolés ? Les opinions divergent à cet égard. Quoi qu'il en soit, la mise en forme du Pentateuque comme texte unifié procède à la fois de l'intervention des milieux deutéronomistes et des milieux sacerdotaux et suppose également plusieurs relectures tardives, post-deutéronomistes et post-sacerdotales.

1. Cf. N. Lohfink, « L'écrit sacerdotal et l'histoire », *Les Traditions du Pentateuque autour de l'exil*, C.E. 97, Paris, 1996, p. 9-25.

2. « Y a-t-il eu un mouvement deutéronomiste ? », *ibid.* p. 41-63.


SCHÉMA DES DONNÉES ACTUELLES DE LA RECHERCHE
Avant l'exil
CODE DE L'ALLIANCE
TRADITIONS NARRATIVES ANCIENNES
LOIS DEUTÉRONOMIQUES
(Dt 12-26)
Pendant l'exil
ÉCRIT SACERDOTAL
Après l'exil
Compléments Deutéronomistes
du Deutéronome
COMPOSITION SACERDOTALE
DU TÉTRATEUQUE
(Ecrit sacerdotal + Traditions anciennes
+ lois sacerdotales)
TETRATEUQUE + DEUTERONOME
PENTATEUQUE
Relectures
post- sacerdotales
Relectures
post-deutéronomistes
TEXTE CANONIQUE : TORA
(Début 4e s.)

Les grandes sections du Pentateuque (approche synchronique)

CYCLE DES ORIGINES ET CYCLE D'ABRAHAM

Une lecture synchronique de Gn 1-11 ne peut que rendre attentif à la diversité des thèmes narratifs abordés par le texte biblique : deux récits des origines (Gn 1,1 – 2,4a et Gn 2,4b – 25) précèdent le récit de la désobéissance du premier couple (Gn 3). Puis se succèdent le récit du meurtre d'Abel par Caïn (Gn 4,1-16), le récit du déluge (Gn 6,5 – 9,17) et le récit de la tour de Babel (Gn 11,1-9). Ces différents textes sont reliés par des généalogies dont la fonction est d'établir un lien entre les personnages (ainsi Gn 5 ; 10 ; 11,10-26 : voir l'encadré).

Ce travail de suture littéraire qui unit les différents récits les uns aux autres invite le lecteur à considérer Gn 1-11 comme un tout, et donc à rechercher la logique narrative de cet ensemble. Gn 1-11 s'ouvre par le récit de la bénédiction de l'homme par Dieu (Gn 1,28). L'homme bénéficie du don gratuit de Dieu : la création. A partir de Gn 3, les récits successifs concourent à montrer les conséquences de l'oubli de Dieu par l'homme :

– oubli de la différence entre Dieu et l'humanité lorsque l'homme transgresse les règles qui lui ont été données par Dieu lui-même (Gn 3) ou bien veut, par ses propres forces, se faire l'égal de Dieu : la construction de la tour de Babel exprime la volonté des hommes de se hisser dans les cieux qui sont le lieu de la résidence de Dieu : *Allons ! Bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet pénètre les cieux !* (Gn 11,4).

LES *TOLEDOT*

Zeh toledot / elleh toledot : Voici les générations (les descendants, la famille) ou *Voici l'histoire* ; ces formules stéréotypées introduisent les généalogies des livres de la Genèse et des Nombres. En outre elles ouvrent ou concluent certains récits de la Genèse. On les trouve en Gn 2,4a ; 5,1 ; 6,9 ; 10,1 ; 11,10 ; 11,27 ; 25,12.19 ; 36,1.9 ; 37,2 ; Nb 3,1. Elles sont le fait d'auteurs sacerdotaux dont le travail de composition littéraire consiste à relier, à l'aide de ces généalogies, des récits – sacerdotaux ou non – qui étaient primitivement indépendants. Des traditions isolées en viennent ainsi à former une histoire continue dont les acteurs sont reliés par un lien généalogique.

– oubli de l'impératif de douceur exprimé dans le premier récit des origines (meurtre d'Abel : Gn 4,1-16, introduction du récit du déluge : Gn 6,5-13).

Dans tous les cas, l'oubli de Dieu conduit les hommes à la catastrophe. Leurs projets d'autonomie se trouvent ruinés. Ceux qui commettent la violence sont condamnés. En somme, les paroles de création et de bénédiction prononcées par Dieu en Gn 1 ne trouvent pas d'écho auprès de l'humanité. Les hommes ne fondent pas leur vie sur ces paroles, et les récits successifs de Gn 1-11 illustrent l'impasse à laquelle les conduit cet oubli.

Quel lien ces onze premiers chapitres de la Genèse entretiennent-ils avec ce qui suit ? Gn 12,1-3 se présente en effet comme un nouveau départ, le début d'un nouveau récit dont la compréhension ne présuppose pas ce qui précède : *Le Seigneur dit à Abram : « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai. Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom ; sois une bénédiction ! Je bénirai ceux qui te béniront, je réprouverai ceux qui te maudiront. Par toi se béniront tous les clans de la terre. »*

La lecture du cycle d'Abraham (Gn 12-25) montre comment le personnage d'Abraham fait foi à cette promesse en mettant en pratique les commandements que lui a donnés le Seigneur. Il bénéficie alors des bienfaits divins : la promesse se concrétise et, contre toute logique humaine, Abraham reçoit une postérité (Gn 21). Au manque de foi des personnages du cycle des origines (Gn 1-11) s'oppose donc la foi d'Abraham qui accepte de fonder sa vie sur la seule parole de Dieu (Gn 15,6). Ainsi, selon une lecture synchronique, la succession du cycle des origines et du cycle d'Abraham produit un sens malgré la césure narrative qui les sépare : les récits du cycle des origines illustrent les conséquences néfastes du refus de Dieu tandis que ceux du cycle d'Abraham illustrent les bienfaits dont bénéficie celui qui met sa foi en Dieu.

LE CYCLE D'ABRAHAM-ISAAC : UN TEXTE COMPOSITE

Il est possible de mettre en évidence – au plan synchronique – des éléments concourant à l'unité littéraire du cycle d'Abraham-Isaac (unité des personnages, thèmes narratifs unifiant le texte : la promesse de Dieu, l'obéissance d'Abraham à la Parole de Dieu, l'accomplissement de la promesse). Cependant, les données de l'analyse synchronique du texte renvoient à une lecture diachronique, particulièrement les doublets et les répétitions qui illustrent la multiplicité des traditions qui composent cette grande unité littéraire.

– Ainsi la triple mention de la promesse faite par Dieu à Abraham en Gn 12,1-9 ; Gn 15,1-20 et Gn 17,1-8. Promesse d'une descendance (Gn 12,2 ; 15,2-5 ; 17,4-6) et promesse d'une terre (Gn 12,7 ; 15,7 ; 17,8). Chacune de ces trois péricopes possède une spécificité théologique. Gn 12 décrit Abraham comme l'objet de la bénédiction divine (v.2), mais aussi comme le médiateur de cette bénédiction vis-à-vis des autres peuples (v.3). Cette perspective universaliste est absente de Gn 15, récit dans lequel les relations entre Dieu et Abraham sont décrites en termes d'*alliance* (v.18). L'alliance est conclue par un rite sacrificiel (Gn 15,9-12.17-18). En Gn 17 enfin, l'alliance entre Dieu et Abraham ne passe pas par un sacrifice mais par le don d'une loi : la circoncision (cf. Gn 17,9-14). Notons également la diversité du vocabulaire utilisé pour nommer Dieu : *Yahvé* en Gn 12, *Yahvé* et *Adonaï Yahvé* en Gn 15, *Elohim* et *El Shaddaï* en Gn 17.

– Citons encore le doublet entre Gn 17,15-22 et Gn 18,9-15. Dans les deux cas, la promesse est

LA PROMESSE FAITE À ABRAHAM

Gn 12,1-9	Gn 15,1-7	Gn 17,1-8
1. YHWH dit à Abram : « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai.	1. Après ces événements, la parole de YHWH fut adressée à Abram, dans une vision : « Ne crains pas, Abram ! Je suis ton bouclier, ta récompense sera très grande. »	1. Lorsqu'Abram eut atteint 99 ans, YHWH lui apparut et lui dit : « Je suis El Shaddaï, marche en ma présence et sois parfait.
2. ***Je ferai de toi un grand peuple,*** je te **bénirai**, je magnifierai ton nom ; sois une **bénédiction !**	2. Abram répondit : « Mon Seigneur YHWH, que me donnerais-tu ? Je m'en vais sans enfant... »	2. J'institue mon **alliance** entre moi et toi, et *je t'accroîtrai extrêmement.* »
3. **Je bénirai ceux qui te béniront**, je réprouverai ceux qui te maudiront. Par toi se **béniront** tous les clans de la terre. »	3. Abram dit : « Voici que tu ne m'as pas donné de descendance et qu'un des gens de ma maison héritera de moi. »	3. Et Abram tomba la face contre terre. Dieu lui parla ainsi :
4. Abram partit, comme lui avait dit YHWH, et Lot partit avec lui. Abram avait 75 ans lorsqu'il quitta Harân.	4. Alors cette parole de YHWH lui fut adressée : « Celui-là ne sera pas ton héritier, mais bien quelqu'un issu de ton sang. »	4. « Moi, voici mon **alliance** avec toi : *tu deviendras père d'une multitude de nations.*
5. Abram prit sa femme Saraï, son neveu Lot, tout l'avoir qu'ils avaient amassé et le personnel qu'ils avaient acquis à Harân ; ils se mirent en route pour le pays de Canaan et ils y arrivèrent.	5. Il le conduisit dehors et dit : « Lève les yeux au ciel et dénombre les étoiles si tu peux les dénombrer » et il lui dit : « *Telle sera ta postérité.* »	5. Et l'on ne t'appellera plus Abram, mais ton nom sera Abraham, car *je te fais père d'une multitude de nations.*
6. Abram traversa le pays jusqu'au lieu saint de Sichem, au Chêne de Moré. Les Cananéens étaient alors dans le pays.	6. Abram crut en YHWH, qui le lui compta comme justice.	6. Je te rendrai extrêmement fécond, de toi je ferai des nations, et des rois sortiront de toi.
7. YHWH apparut à Abram et dit : « *C'est à ta postérité que je donnerai ce pays.* » Et là, Abram bâtit un autel à YHWH qui lui était apparu.	7. Il lui dit : « Je suis YHWH qui t'ai fait sortir d'Ur des Chaldéens, *pour te donner ce pays en possession.* »	7. J'établirai mon **alliance** entre moi et toi, et ta race après toi, de génération en génération, une **alliance perpétuelle**, pour être ton Dieu et celui de ta race après toi.
8. Il passa de là dans la montagne, à l'orient de Béthel, et il dressa sa tente, ayant Béthel à l'ouest et Aï à l'est. Là, il bâtit un autel à YHWH et il invoqua son nom.		8. A toi et à ta race après toi, *je donnerai le pays où tu séjournes, tout le pays de Canaan*, en possession à perpétuité, et je serai votre Dieu. »
9. Puis, de campement en campement, Abram alla au Négeb.		

faite à Abraham d'une postérité par l'intermédiaire de Sara la stérile. Si la tradition narrative reflétée par ces deux textes est identique, les détails du récit disent la spécificité théologique de chacun : tandis que le rire – signe d'étonnement, mais aussi de manque de foi devant l'impossibilité apparente de ce qui est promis par Dieu – est le fait d'Abraham en Gn 17,17, c'est Sara qui est confondue à cause de son incrédulité en Gn 18,12-15. Un même détail narratif, le rire[1],

1. Ici le rire fait jeu de mots avec le nom d'Isaac *(Yiçhaq)* : « Que (Dieu) rie », que Dieu soit favorable ; voir encore Gn 21,6.9 ; 26,8.

est ainsi attribué à des personnages différents en fonction de l'intérêt théologique de l'auteur : en Gn 17, la mention du rire dévalorise le personnage d'Abraham qui apparaît au contraire en Gn 18 comme un médiateur humain accrédité par Dieu lui-même, un personnage dont la foi est exemplaire.

– Mentionnons enfin la similitude des récits de Gn 12,10-20 ; 20 et 26,1-11 : dans les trois cas, le personnage principal (Abraham en Gn 12 et Gn 20 ; Isaac en Gn 26) se rend à l'étranger et, croyant sa vie menacée à cause de sa femme, la fait passer pour sa sœur. L'hôte découvre la véritable identité de l'épouse dont il assure lui-même la sécurité. A travers ce schéma narratif répété à trois reprises, c'est la protection divine dont jouissent Abraham puis Isaac qui se trouve soulignée, une protection qui va au-delà de leur propre attente. Dieu se montre fidèle à sa promesse et donne le salut à ceux envers qui il s'est engagé, quelle que soit la difficulté des circonstances auxquelles ils se trouvent confrontés. La redondance d'un même schéma narratif renvoie certes à la question diachronique de la composition littéraire du récit, à la complexité de son histoire littéraire, mais permet d'abord d'illustrer une affirmation théologique : la fidélité de Dieu à sa parole.

Par ailleurs, différents « fils » narratifs peuvent être suivis d'un bout à l'autre du cycle, et, tissés les uns avec les autres (au moyen de notices d'itinéraire par exemple, comme en Gn 13,1), contribuent à faire du texte définitif une trame unique : ainsi l'histoire des relations d'Abraham et de Loth, en lien avec le thème du péché de Sodome et de Gomorrhe et du devenir de ces villes (Gn 13 ; 18,16-33 ; 19) se trouvent-ils articulés avec le thème de la promesse faite par Dieu à Abraham (Gn 12 ; 15 ; 17 ; 18), avec l'histoire d'Isaac (Gn 17 ; 18,9-15 ; 21,1-9 ; 22,1-19 ; 24 ; 26,1-33) et avec celle d'Ismaël (cf. Gn 16 ; 21,9-21 ; 25,12-18).

L'HISTOIRE DE JACOB ET LE CYCLE DE JOSEPH : DEUX RÉCITS AUTONOMES

De la même manière que le cycle d'Abraham-Isaac peut être lu indépendamment de ce qui le précède, de la même manière les cycles de Jacob (Gn 25,19-34 ; 27,1 – 35,29 ; 37,1) et de Joseph (Gn 37,2 – 50,26) représentent des ensembles de récits dont l'intrigue fonctionne de manière autonome, même s'ils se trouvent, dans la forme actuelle du texte, intégrés à leur contexte littéraire. Ainsi, dans le récit actuel, un lien généalogique (Isaac père de Jacob, Jacob père de Joseph) permet de lire en continuité l'histoire d'Abraham et d'Isaac, l'histoire de Jacob et l'histoire de Joseph.

L'histoire de Jacob articule plusieurs thèmes narratifs :

– la rivalité qui oppose Jacob à son frère Esaü (Gn 25,19-34 ; 27 ; 32,2-22 ; 33,1-17),

– le mariage avec Rachel et Léa et la naissance des enfants (Gn 29-30)

– le conflit entre Jacob et Laban (Gn 30-31).

Le séjour chez Laban (Gn 29-30) est encadré par deux voyages occasionnés par une fuite : Jacob doit fuir Esaü après lui avoir dérobé sa bénédiction (Gn 27,41-45), il se soustrait à la vigilance et à la jalousie de Laban en s'enfuyant de chez lui avec toute sa famille (Gn 31,1-21). Ces deux récits de fuite fournissent le cadre narratif de deux manifestations de Dieu : au cours d'un songe (cf. Gn 28,10-22), et de nouveau, la nuit, lors du passage du Yabboq (Gn 32,23-33). Ces deux textes présentent Jacob comme bénéficiant de la bénédiction divine (cf. Gn 28,14 ; 32,30), comme dans le récit de Gn 35,9-13. Ce texte, de même que Gn 28,13-15, développe le thème de la promesse faite par Dieu : promesse d'une des-

cendance et d'une terre. Ainsi, l'histoire de Jacob se situe théologiquement dans la continuité du cycle d'Abraham-Isaac, rythmé lui aussi par ce thème de la promesse. De la même manière, l'ordre donné par Dieu de partir d'Harran (Gn 31,13) évoque l'ordre similaire donné à Abraham en Gn 12,1. Différents fils narratifs et théologiques relient donc le cycle Abraham-Isaac à l'histoire de Jacob.

La géographie du récit mérite d'être mentionnée. De nombreux noms de lieux cités par le texte appartiennent au Royaume du Nord : Béthel (Gn 28,19 : récit étiologique rattachant ce lieu de culte au patriarche Jacob ; Gn 31,13 ; 35,1-13), Sichem (Gn 33,18 ; 35,4), le Yabboq et Penouël (Gn 32,23.32). Ces mentions de lieux indiquent que bien des traditions à l'origine du récit actuel s'enracinent dans l'Israël du Nord. De la même manière, la géographie du récit permet d'enraciner les traditions réunies dans le cycle d'Abraham-Isaac dans le sud du pays (Mamré, Hébron, Béer-Shéva). En juxtaposant le cycle d'Abraham-Isaac et le cycle de Jacob, les auteurs du texte final du livre de la Genèse vont les relier non seulement par des thèmes théologiques communs, mais aussi par la mise en relation des données géographiques des différents récits : ainsi Jacob parcourt-il le chemin reliant Sichem à Mamré, selon Gn 35.

Bien davantage que le cycle de Jacob, l'histoire de Joseph peut être considérée comme un ensemble autonome. Ce récit est relié à ce qui le précède par des élément narratifs et théologiques. Sur le plan narratif, Joseph est présenté comme le premier fils de Rachel, l'une des deux épouses de Jacob (cf. Gn 30,23-24). Jacob et Joseph sont mis en présence par les récits de Gn 46-50. La reprise du thème théologique de la promesse (promesse d'une descendance : Gn 46,3-4 ; promesse d'un pays : Gn 50,24) permet également de lire le cycle de Joseph dans la continuité des cycles d'Abraham-Isaac et de Jacob.

L'ARTICULATION GENÈSE – EXODE

La césure est nette entre la fin du livre de la Genèse et le début du livre de l'Exode. Ex 1 marque le début d'un récit nouveau qui peut être lu indépendamment de ce qui précède : le récit de la captivité et de la servitude du peuple en Égypte, qui trouveront leur dénouement dans la libération relatée par Ex 12-14. Cependant, de nombreux éléments cherchent à relier, à « suturer » la fin du livre de la Genèse et le début du livre de l'Exode, dans le texte final du Pentateuque. D'une part, le livre de l'Exode s'ouvre par un sommaire (Ex 1,1-7) dont la fonction est de mettre en relation la tradition de la captivité en Égypte et les cycles de Jacob et de Joseph : les Hébreux captifs en Égypte, les fils d'Israël (v.1.7) sont les descendants de Jacob. Par ailleurs, la fin du chapitre 50 de la Genèse contient une prolepse[1] qui annonce le récit d'Ex 14 : la promesse exprimée en Gn 50,24 (*Je vais mourir. Dieu interviendra en votre faveur et vous fera remonter de ce pays vers le pays qu'il a promis par serment à Abraham, Isaac et Jacob*) anticipe les événements décrits par Ex 3-14.

Plus largement, c'est l'ensemble de la première section du livre de l'Exode (Ex 1,1 – 15,21) qui peut être considérée comme le début du récit d'accomplissement de la promesse d'une terre faite au peuple en Gn 12 ; 15 ; etc. En effet, dans le cycle des patriarches, seule la promesse d'une descendance – faite à Abraham, renouvelée à

1. En analyse narrative, la prolepse est une annonce narrative de la suite du récit. L'analepse est un renvoi aux éléments antérieurs du récit.

Isaac et à Jacob – est suivie d'accomplissement. La promesse d'une terre reste, quant à elle, en suspens à la fin du livre de la Genèse. Elle se trouve simplement renouvelée en Gn 50,24. La première section du livre de l'Exode (Ex 1,1 – 15,21) a pour fonction narrative de manifester Dieu comme fidèle à cette seconde promesse : son intervention permet la libération du peuple d'Israël et son départ vers le pays promis. Ainsi, si les cycles des patriarches d'une part, le récit de la captivité des Israélites en Égypte et de leur libération d'autre part, forment au départ des traditions narratives indépendantes, ces deux ensembles littéraires se trouvent néanmoins mis en relation dans le texte final du Pentateuque selon un schéma promesse-accomplissement.

SERVITUDE EN ÉGYPTE ET LIBÉRATION (Ex 1 – 15,21)

La simple lecture de cette section du Pentateuque permet de constater la complexité de sa composition littéraire : existence de doublets (révélation du nom de YHWH en Ex 3,1 – 4,17, puis de nouveau en Ex 6,2-3), tensions narratives (rupture entre la fin du chapitre 2 et le début du chapitre 3), contradiction apparente entre Ex 2,18 (le beau-père de Moïse se nomme Réouel) et Ex 3,1 (il se nomme Jéthro), alternance de sections narratives et législatives (Ex 12,1-20.43-49 ; 13,1s). Manifestement, le texte a une longue histoire et rassemble des traditions littéraires diverses. Cependant ces chapitres du livre de l'Exode possèdent une réelle unité narrative. Une même intrigue s'y déploie : la description du long processus de libération du peuple captif en Égypte. Evocation de la situation du peuple (Ex 1), présentation des personnages qui vont concourir à son salut : Moïse (Ex 2) et le Seigneur (Ex 3-6) ; confrontation entre Dieu et Pharaon (Ex 7-11), conflit décisif débouchant sur la libération effective du peuple (Ex 12-14) ; tous ces éléments s'enchaînent dans une progression dramatique qui culmine en Ex 14. L'hymne d'Ex 15,1-21 est un chant de victoire qui vient conclure l'ensemble. En Ex 3,16-22, le récit annonce de manière proleptique les événements décrits par Ex 7-12, ce qui renforce encore la cohérence de ces chapitres. Enfin, le jeu des personnages contribue pour beaucoup à l'unité du récit : dans tout cet ensemble littéraire, c'est un même conflit qui se déploie, conflit entre Pharaon et le Seigneur – dont le représentant est Moïse – à propos du peuple d'Israël : à qui appartient le peuple ? Qui doit-il servir ? Le récit tranche ces deux questions en faveur du Seigneur, au détriment de Pharaon.

LA MARCHE AU DÉSERT (Ex 15,22 – 18 ; Nb 11 – 21)

Les notices d'itinéraire qui rythment le texte invitent à donner ce titre à ces deux sections du Pentateuque. Cependant, cet intitulé un peu réducteur ne doit pas masquer l'extrême diversité du matériel narratif – et législatif – qui y est rassemblé.

La rupture entre Ex 15,21 et 15,22 est très nette. A l'hymne d'Ex 15,1-21, louange adressée au Seigneur pour célébrer ses hauts faits, succède une série de récits exprimant la protestation du peuple (Ex 15,22-27 ; 16 ; 17,1-7). Ces trois récits ont comme points communs : d'une part le motif de la plainte exprimée par les fils d'Israël (la vie du peuple est mise en péril du fait d'un manque d'eau ou de nourriture) et d'autre part le vocabulaire utilisé (recours au vocabulaire du « murmure » : verbe *loun* et substantif *telounot*). Chacun des trois récits a le même dénouement : le

LES NOTICES D'ITINÉRAIRE

Ces formules sont assez stéréotypées et décrivent les déplacements du peuple au cours de sa marche au désert. Elles proviennent d'auteurs sacerdotaux et ont la même fonction que les formules de *toledot* dans le livre de la Genèse (cf. p. 22) : elles servent à relier des traditions narratives primitivement indépendantes, dans le livre de l'Exode et dans le livre des Nombres. Elles recourent à un vocabulaire assez homogène : verbes *nasa'* (partir, se mettre en route), *halak* (aller, marcher), *bo* (venir, arriver), *ḫanah* (planter sa tente, établir le camp). Deux notices sont représentatives de l'ensemble :

– *Ils se mirent en route depuis Elim et toute la communauté des fils d'Israël arriva au désert de Sin, entre Elim et le Sinaï* (Ex 16,1) ;

– *Toute la communauté des fils d'Israël se mit en route depuis le désert de Sin (...) Ils campèrent à Refidim* (Ex 17,1).

Voir également les autres notices en Ex 15,22.27 ; 19,1 ; Nb 11,35 ; 12,16 ; 20,22 ; 21,4.10-13 ; 22,1.

Seigneur répond favorablement à la protestation du peuple et lui fournit les moyens de sa subsistance.

Les liens narratifs qui unissent Ex 15,22 – 17,7 à Ex 17,8-16 et à Ex 18 sont moins évidents. Le récit d'Ex 17,8-16 partage avec Ex 15,22 – 17,7 la thématique de la survie du peuple : l'intervention du Seigneur permet aux Israélites de venir à bout des ennemis qui mettent leur vie en péril. Le personnage de Jéthro unifie les deux récits très différents qui constituent Ex 18. Ex 18,1-12 peut faire fonction de conclusion apportée aux récits d'Ex 14-17 : un étranger – Jéthro – reconnaît les œuvres du Seigneur et le confesse comme Dieu. La thématique d'Ex 18,13-27 (l'organisation du peuple) n'a en revanche que peu de liens avec ce qui précède.

Les récits regroupés en Nb 11,1 – 21,35 partagent avec ceux d'Ex 15,22 – 18,27 un même cadre topographique : le désert. Par ailleurs les thèmes de plusieurs récits se correspondent : aux récits relatant en Ex 15,22-27 et en 17,1-7 le manque d'eau dont souffre la communauté d'Israël répond le récit de Nb 20,1-13. De même au manque de nourriture évoqué par le récit de la manne en Ex 16 correspond celui de Nb 11. Au récit d'Ex 18,13-27 répond celui de Nb 11 sur les soixante-dix anciens : ces deux textes traitent de l'organisation du peuple.

Mais ce réseau de correspondances ne doit pas masquer une différence majeure : tandis que les

CORRESPONDANCES NARRATIVES ENTRE EXODE ET NOMBRES

Récits	Exode 15,22 – 18,27	Nombres 11-24
Manque d'eau	Ex 15,22-27 ; 17,1-7	Nb 20,1-13 (21,4-9)
Manque de nourriture	Ex 16	Nb 11,4s (21,4-9)
Combat contre Amaleq	Ex 17,8-16 : victoire	Nb 14,39-45 : défaite
Israël et un étranger	Ex 18,1-12 : confession de foi de Jéthro	Nb 22-24 : bénédiction de Balaam
Organisation du peuple	Ex 18,13s	Nb 11,11s

récits d'Ex 15,22 – 17,16 ont pour point commun la réponse favorable apportée par le Seigneur aux demandes du peuple, les récits correspondants du livre des Nombres relatent tous la sanction qui vient frapper le peuple qui s'est plaint. Les récits de Nb 11,4s et de Nb 20,1-13 partagent cette caractéristique avec Nb 12 (protestation et sanction de Myriam), Nb 13-14 (protestation et sanction des éclaireurs partis repérer le pays de Canaan, puis de l'ensemble de la communauté qui s'est révoltée), Nb 16-17 (protestation et sanction des lévites), et Nb 21,4-9 (nouvelle protestation du peuple du fait du manque d'eau et de nourriture). La thématique commune de cette section centrale du livre des Nombres (Nb 11-21) semble résider dans l'illustration du péché du peuple et de ses conséquences néfastes : seuls ceux qui demeurent fidèles au Seigneur sont admis à faire partie de la communauté des fils d'Israël et à bénéficier de la promesse : l'entrée dans le pays.

Quelle est la fonction du réseau de correspondances narratives qui relie Ex 15,22 – 18,27 d'une part et Nb 11-24 d'autre part ? L'analyse du contenu d'Ex 19,1 – Nb 10,36 fournit des éléments de réponse.

ISRAËL AU SINAÏ (Ex 19 À Nb 10)

Ce vaste ensemble littéraire est parfois désigné comme la « péricope du Sinaï ». Effectivement, si l'on tient uniquement compte des notices topographiques, Ex 19,1 fait mention de l'arrivée du peuple au Sinaï, et ce n'est qu'en Nb 10,11s qu'est relaté son départ solennel. Peut-on pour autant considérer le vaste ensemble de textes délimité par ces deux notices comme une unité littéraire ? Le contenu de la péricope du Sinaï est essentiellement législatif : décalogue (Ex 20,1-17), Code de l'alliance (Ex 20,22 – 23,19), lois concernant la construction de la Demeure (Ex 25-31 ; 35-40), lois concernant les sacrifices (Lv 1-7), l'investiture des prêtres (Lv 8-10), règles de pureté (Lv 11-15), célébration du grand pardon (Lv 16), loi de Sainteté (Lv 17-26), enfin lois concernant l'organisation du peuple avant son départ vers Canaan (Nb 1-10). Tous les aspects de la vie de la communauté d'Israël sont abordés par ces différents textes législatifs : vie cultuelle, vie éthique, santé, vie sexuelle, organisation du peuple.

Les récits d'Ex 19 ; 24 et 32-34 fournissent une clef de compréhension théologique de ces différents textes législatifs : l'engagement des Israélites envers le Seigneur passe par le respect des lois. Au don gratuit effectué par Yahvé qui a libéré son peuple et l'a fait sortir d'Égypte répond le respect des lois de la part d'Israël : tels sont les deux versants de l'Alliance qui unit Dieu et son peuple (cf. Ex 19,5 ; 24,7 : *Moïse prit le livre de l'alliance et il le proclama aux oreilles du peuple. Ils dirent : « Tout ce que Yahvé a dit, nous le ferons et nous l'écouterons »*).

L'étude de la structure synchronique du livre met cependant en évidence deux compréhensions concurrentes du contenu de l'alliance : en Ex 19,1 – 24,15a, le récit de la conclusion de l'alliance (Ex 19 ; 24) encadre deux ensembles législatifs – décalogue et Code de l'alliance – qui comportent non seulement des prescriptions cultuelles (interdiction de l'idolâtrie, calendrier cultuel, etc.) mais également de nombreuses prescriptions éthiques, précisant en particulier le droit des pauvres. Ainsi, selon cette perspective, Israël entre dans l'alliance avec Dieu si le souci du prochain est honoré par le peuple.

La lecture d'Ex 24,15b – 40,38 permet de découvrir une autre insistance. Ce texte est ordonné selon une structure en chiasme (cf. p. 14) faisant apparaître un centre (Ex 32-34, récit de la rupture et du renouvellement de l'alliance) entouré d'éléments législatifs dont le thème est

exclusivement cultuel puisqu'ils traitent de la construction et la disposition du lieu de culte (la Demeure) qui se trouve au centre de la communauté. Ainsi, tandis qu'en Ex 19,1 – 24,15a, le texte biblique articule la notion d'alliance et l'engagement du peuple en faveur du prochain, invitant de cette manière à comprendre le concept d'alliance selon un registre *éthique*, le chiasme d'Ex 24,15b – 40,38 rapproche quant à lui des lois cultuelles et la notion d'alliance et donne à comprendre que le lieu par excellence où se vit et s'exprime l'alliance entre Dieu et la communauté des fils d'Israël réside dans *le culte*. Deux compréhensions concurrentes de l'alliance, exprimant deux théologies différentes, se trouvent donc juxtaposées dans le texte final du livre de l'Exode, ce qui renvoie évidemment à une étude diachronique du livre : Ex 24,15b – 40,38 exprime une perspective théologique *sacerdotale*, tandis que le texte final d'Ex 19,1 – 24,15a reflète davantage l'approche de milieux *deutéronomistes* (cf. p. 11).

Quoi qu'il en soit de cette distinction, la « péricope du Sinaï » (Ex 19,1 – Nb 10,10) correspond, au plan narratif, au moment de la rencontre décisive entre Israël et son Dieu : celui-ci se manifeste non seulement à Moïse, mais, par son intermédiaire, au peuple tout entier qui, désormais, n'ignore plus rien de ce à quoi l'engage son alliance avec lui. C'est sans doute ce changement de « statut » du peuple qui explique les différences qui opposent les récits du désert d'Ex 15,22 – 18,27 d'une part, à ceux de Nb 11,1 – 22,1. d'autre part : tant que le peuple n'a pas bénéficié de la manifestion plénière du Seigneur et ne s'est pas engagé dans l'alliance, ses protestations, son murmure ne peuvent être considérés comme des fautes, et à chaque plainte du peuple répond l'intervention salvatrice de Dieu. En revanche, à partir de Nb 11, les murmures du peuple sont autant de manquements à l'alliance dans laquelle il vient de s'engager. Dans la perspective des auteurs sacerdotaux qui sont les principaux maîtres d'œuvre de la composition finale du Tétrateuque, de tels manquements sont interprétés comme des fautes volontaires qui appellent une sanction de la part de Dieu : à chaque protestation du peuple correspond désormais une punition adaptée.

L'UNITÉ LITTÉRAIRE DE CHAQUE LIVRE

La délimitation synchronique effectuée aux trois sections précédentes repose sur des critères thématiques (libération d'Égypte, marche au désert, séjour au Sinaï et don de l'alliance) et ne semble pas prendre en compte la limite canonique des livres bibliques. En particulier, la « péricope du Sinaï » regroupe sans distinction la fin du livre de l'Exode, l'ensemble du Lévitique, et le début du livre des Nombres. Est-ce à dire que la délimitation canonique des livres a relativement peu d'importance pour leur interprétation ? La réponse à cette question doit être nuancée : d'une part, il est clair que les quatre livres du Tétrateuque forment un tout et que, dans la forme finale du texte, chaque livre présuppose les autres auquel il est relié non seulement par un système de mots-crochets, mais aussi par l'enchaînement des thèmes narratifs (promesse-accomplissement, captivité-libération-marche au désert) et législatifs (aux lois concernant l'aménagement de la Demeure en Ex 25-40 font suite les lois concernant les sacrifices qui y sont célébrés en Lv 1-7). Pour autant, chaque livre ne peut-il être considéré comme un œuvre littéraire autonome ?

Le thème de la liberté et de l'exclusivité du culte rendu au Seigneur contribue à unifier le livre de l'*Exode*. Tandis que, dans la première section du livre, Pharaon oppose une fin de non-

recevoir aux demandes réitérées de Moïse d'aller rendre un culte au Seigneur dans le désert (cf. Ex 3,18-19 ; 5,1-5 ; 7,16.26 ; etc.), la victoire du Seigneur sur Pharaon permet au peuple de se rendre au désert. La dernière section du livre relate la construction de la Demeure, lieu de la résidence de Dieu parmi son peuple, lieu où un culte peut lui être rendu. Les sections législatives d'Ex 20,1-17 ; 20,22-23,33 insistent sur l'interdiction de l'idolâtrie, thème repris et développé narrativement en Ex 32-34.

L'unité du livre du *Lévitique* réside sans doute dans sa nature exclusivement législative, même si cette homogénéité quant au genre littéraire ne doit pas masquer la diversité des lois qui composent le livre.

C'est l'unité du livre des *Nombres* qui semble la plus problématique : une première lecture peut laisser l'impression d'une juxtaposition assez désordonnée de récits et de lois. La plupart des commentaires utilisent, comme point de départ d'une éventuelle structure, les indices topographiques fournis par le texte (Sinaï, marche au désert, plaines de Moab). L'étude syn-

STRUCTURE DU LIVRE DES NOMBRES

1re Section Nb 1 - 10	2e Section Nb 11 - 22,1a	3e Section Nb 22,1b - 36
Lieu : le Sinaï	*Lieu :* du Sinaï à Moab	*Lieu :* les plaines de Moab
1re *génération* du peuple (recensée : Nb 1)	Mort de la 1re *génération* (annoncée en Nb 14)	2e *génération* du peuple (recensée : Nb 26)
Organisation du peuple Les lévites : Nb 3-4 Rôle des prêtres : Nb 5 Le culte : Nb 7-9 Rôle des chefs : Nb 1,5-16 La communauté en ordre de marche : Nb 10,11-28	*Contestation et désorganisation* Les lévites : Nb 16-17 Le culte : Nb 16-17 Les chefs : Nb 13 La communauté : Nb 14 Moïse et Aaron : Nb 20,1-13	*Réorganisation* Les lévites : Nb 26,57-62 ; 35,1-8 Le culte : Nb 28-29 Les chefs : Nb 34,16-29 La communauté : Nb 26,52-56 ; 27,1-11 ; 32 ; 34 ; 36 Josué succède à Moïse : Nb 27,12-23 Les successeurs d'Aaron : Eléazar : Nb 27,12-23 et Pinhas : Nb 25
Obéissance de l'ensemble la communauté : Nb 1,54 ; 2,34 ; 3,16.51 ; etc.	*Désobéissance - Révolte* Nb 11 : le peuple Nb 12 : Miryam, Aaron Nb 13 : les chefs éclaireurs Nb 14 : toute la communauté Nb 16 : les lévites Nb 20,1-13 : Moïse et Aaron	Exhortation à *l'obéissance :* rappel des événements passés : Nb 26,63-65 ; 32,6-15

chronique montre que les noms de lieux servent en réalité à structurer le texte en trois grandes sections qui entretiennent un réseau plus riche de correspondances comme le montre le tableau de la p. 31 :

Ainsi, la première section du livre des Nombres (1 – 10) décrit l'organisation de la communauté dans toutes ses dimensions : c'est un peuple en ordre de marche, hiérarchiquement structuré, avec en son centre le Demeure servie par les prêtres assistés des lévites qui se met en route vers le pays promis. La deuxième section (11,1 – 22,1a) illustre les conséquences de la désobéissance du peuple : les réclamations des Israélites puis de Miryam entraînent leur sanction (Nb 11-12). La calomnie des éclaireurs vis-à-vis du pays promis les conduit à la mort (Nb 13 ; 14,36-38). De même, la communauté qui projette de retourner en Égypte sous la conduite d'un autre chef que Moïse – ce qui revient à nier le salut offert par Dieu lors de la sortie d'Égypte et à rompre l'alliance – est condamnée à mourir dans le désert (Nb 14,1-35). C'est le même sort qui frappe les lévites révoltés (Nb 16-17), et même Moïse et Aaron qui ont manqué de foi (Nb 20,1-13). Dans tous les cas, les coupables des fautes volontaires sont exclus de la communauté – ce qui correspond à la logique des lois exposées en Nb 15 (cf. Nb 15,30-31) est en Nb 19 (cf. Nb 19,20).

La troisième section du livre (Nb 22 – 36) décrit le sort de la deuxième génération du peuple sorti d'Égypte : la promesse est maintenue mais la mémoire de la génération morte au désert sert d'exemple pour prévenir toute nouvelle désobéissance (Nb 26,63-65 ; 32,6-15). Le peuple est réorganisé en vue de son installation en Canaan.

Le livre des Nombres possède donc une réelle unité et constitue ainsi un *traité concernant les fautes volontaires et leur sanction*. Les récits et les lois illustrent à la fois le don de Dieu et les conséquences fatales que peut entraîner le rejet de ce don. Une telle perspective théologique est sacerdotale (cf. p. 36)

Les principaux axes théologiques du Pentateuque
(approche diachronique)

LA THÉOLOGIE DES RÉCITS ANCIENS

La théorie documentaire pensait pouvoir reconstituer de manière assez précise – presqu'exhaustive – l'histoire des traditions littéraires du Pentateuque avant l'exil. Au contraire, certaines des hypothèses les plus récentes renoncent à aborder les phases pré-exiliques de l'histoire du texte, se concentrant sur les traditions exiliques et sur les compositions littéraires post-exiliques, qui ont précédé la clôture du texte canonique, définitif. Ces deux positions apparaissent quelque peu extrêmes : certes, la critique littéraire des récits du Pentateuque échoue à reconstituer de manière exhaustive l'histoire de leur composition, mais l'analyse des textes parvient cependant à identifier un certain nombre de traditions narratives préexiliques. La théologie de ces traditions n'est pas uniforme, et il est difficile de préciser dans quelle mesure elles étaient reliées les unes aux autres. Nous pouvons regrouper ces récits pré-exiliques – qui ont fait l'objet de relectures ultérieures – sous le nom de *traditions anciennes*. Malgré la diversité de leur théologie, ces « traditions anciennes » présentent des caractéristiques communes.

1 – Dieu (quelle que soit sa désignation dans le texte : *Yahvé, Elohim*, etc.) y est souvent présenté comme engagé directement dans l'action décrite par le récit. Ainsi, les traditions les plus anciennes recourent volontiers à des *anthropomorphismes* pour décrire les interventions de Dieu dans l'histoire humaine ; par exemple, en Gn 18,1-8, le Seigneur accepte l'hospitalité d'Abraham ; en Ex 14,23-24, il regarde le camp des Egyptiens et bloque les roues des chars.

2 – Les traditions anciennes recourent à un nombre limité de concepts théologiques. C'est le récit – en tant que récit – qui est porteur d'un sens théologique qu'il appartient au lecteur de dégager. Ainsi, le récit de Gn 18 met en valeur le rôle du personnage d'Abraham dont la proposition d'hospitalité est agréée par Dieu (v.1-8), et dont l'intercession en faveur de Sodome se révèle efficace (v.22-32). Le récit entier fonctionne en réalité comme une illustration de la proposition théologique contenue par le v.18 : *Abraham doit devenir une nation grande et puissante en qui*

seront bénies toutes les nations de la terre. La promesse de fécondité (v.18a) trouve une illustration aux v.9-15, dans la promesse d'un fils faite à Sara la stérile. Par ailleurs, la proposition du v.18b – Abraham médiateur efficace de la bénédiction divine[1] – trouve un prolongement immédiat aux v.22-32 dans sa médiation en faveur de Sodome.

Les thèmes théologiques de la *promesse* et du *salut* trouvent également une illustration narrative dans plusieurs récits anciens : promesse d'une terre et d'une descendance (cf. en particulier Gn 15A [2] ; Gn 18), *salut* devant les Egyptiens (Ex 14A), ou lors de la marche au désert (Ex 15,22-27A ; 17,1-7 ; 17,8-16).

3 – Les personnages humains ont, dans les récits anciens, une véritable « épaisseur ». Ils se montrent capables d'initiatives. Moïse lui-même est présenté comme un authentique médiateur entre Dieu et son peuple, ayant parfois les traits d'une figure royale (cf. Ex 2,1-10[3]), plus rarement ceux d'un prophète (cf Nb 11-12).

Ces différents traits des récits anciens se retrouvent dans les deux récits d'Ex 14A et de Nb 13-14A.

1. Cette présentation d'Abraham comme médiateur entre Dieu et son peuple peut sans doute être attribuée à des milieux proches de l'institution royale. A travers la figure d'Abraham, c'est le personnage du roi qui apparaît : choisi par Dieu, bénéficiaire de sa promesse, et chargé par lui d'une mission qui dépasse les limites de son propre peuple.

2. Le sigle A désigne, dans une péricope donnée, les éléments appartenant à la strate « ancienne » du texte.

3. Le récit de naissance d'Ex 2,1-10 présente délibérément le personnage de Moïse sous des traits royaux : le récit emprunte à la légende de Sargon, roi mésopotamien vers 2300, plusieurs traits narratifs ; la beauté de l'enfant (v.2) évoque celle de David (1 S 16,12).

Le récit ancien d'Ex 14

Il illustre le salut accordé par Dieu à son peuple menacé par Pharaon. C'est le Seigneur lui-même

EXODE 14, RÉCIT ANCIEN

5. On annonça au roi d'Egypte que le peuple avait fui. Le cœur de Pharaon et de ses serviteurs changea à l'égard du peuple. Ils dirent : « Qu'avons-nous fait là ? Nous avons laissé Israël quitter notre service. »
6. Il attela son char et prit son peuple avec lui.
7. Il prit six cents chars éprouvés et tous les chars d'Egypte avec, sur tous, des écuyers.
10. Pharaon s'était approché.
13. Moïse dit au peuple : « Ne craignez pas. Tenez ! Et voyez le salut de YHWH qu'il fera pour nous aujourd'hui. Après que vous aurez vu les Egyptiens aujourd'hui, vous cesserez de les voir pour toujours.
14. C'est YHWH qui combattra pour vous. Et vous, vous vous tairez ! »
19. L'ange de Dieu qui marchait devant le camp d'Israël se mit en route, et il alla sur leurs arrières. La colonne de nuée se mit en route depuis leurs avants, et elle se tint sur leurs arrières.
20. Elle alla entre le camp des Egyptiens et le camp d'Israël. Il y eut la nuée et les ténèbres, et elle éclaira la nuit. Et l'on ne s'approcha pas l'un de l'autre toute la nuit.
21. YHWH fit partir la mer par un vent d'est puissant toute la nuit. Il mit la mer à sec.
24. Alors, lors de la veille du matin, YHWH observa le camp des Egyptiens, dans la colonne de feu et de nuée. Il jeta la confusion dans le camp des Egyptiens.
25. Il enraya les roues de leurs chars, et ils les conduisirent avec difficulté. Les Egyptiens dirent : « Fuyons devant Israël, car c'est YHWH qui combat pour eux contre l'Egypte. »
27. La mer revint avant le matin à son niveau habituel. Les Egyptiens fuyaient à sa rencontre. Ainsi, YHWH se débarrassa des Egyptiens au milieu de la mer.
30. YHWH sauva Israël ce jour-là de la main des Egyptiens, et Israël vit l'Egypte morte sur le rivage de la mer.
31. Israël vit la main grande avec laquelle YHWH avait agi contre l'Egypte. Le peuple craignit YHWH, ils crurent en YHWH et en Moïse son serviteur.

qui, dans ce récit, mène le combat contre Pharaon, les Israélites demeurant passifs. La figure de Moïse est extrêmement valorisée par cette tradition : Moïse est présenté comme un modèle de foi (v.13-14), et même, de manière plus surprenante, comme un objet de foi (v.31). Le récit ancien d'Ex 14 représente lui-même le résultat de la fusion de différentes traditions, comme en témoignent la diversité des noms de Dieu (*l'ange de Dieu – Elohim* : v.19 ; *Yahvé* : v.13) et la multiplicité des thèmes narratifs : la nuée (v.19-20), l'action sur le camp des Egyptiens (v.24-25), l'action sur la mer (v.21aβ.bα. 27aβ.b). Cependant, l'analyse littéraire échoue à délimiter exactement ces différentes traditions et à préciser l'histoire de la composition du texte ancien. Par ailleurs, Ex 14A est un récit épique, riche en détails narratifs. Les concepts théologiques y sont importants mais peu nombreux : le salut (v.13.30), la crainte de Dieu (v.31a), la foi (v.31b).

Le récit ancien de Nb 13-14

Il entretient de nombreuses relations avec Ex

NOMBRES 13-14, RÉCIT ANCIEN

13,17b. (Moïse) leur dit : « Montez là-bas par le Néguev pour monter la montagne.

18. Vous verrez comment est le pays, et si le peuple qui y habite est fort ou faible, s'il est peu nombreux ou nombreux,

19. si le pays où il habite est bon ou mauvais, si les villes où il habite sont des campements ou des forteresses,

20. si le pays est gras ou maigre, s'il y a du bois ou pas. Montrez vous forts en prenant des fruits du pays » – c'étaient les jours des premiers raisins.

22. Ils montèrent dans le Negev, et il arriva à Hébron.

23. Ils arrivèrent à la vallée d'Eshkol, et en coupèrent un sarment avec une grappe de raisins. Ils le portèrent à deux sur une perche.

24. (On appela ce lieu « vallée d'Eshkol », à cause de la grappe que les fils d'Israël y avaient coupée).

27. Ils lui racontèrent et dirent : « Nous sommes allés dans le pays où tu nous as envoyés. Voici son fruit.

28. Seulement, le peuple qui habite le pays est puissant, et les villes sont fortes et très grandes ».

30. Caleb fit taire le peuple devant Moïse. Il dit « Montons donc ! Car nous en sommes capables ».

31. Mais les hommes qui étaient montés avec lui dirent : « Nous ne serons pas capables de monter contre le peuple, car il est plus fort que nous ».

14,1b. Le peuple pleura cette nuit-là.

4. Ils se dirent l'un à l'autre : « Donnons-nous un chef pour retourner en Egypte ! »

11. YHWH dit à Moïse : « Jusqu'à quand ce peuple me méprisera-t-il ?

23b. Tous ceux qui m'ont méprisé ne verront pas (le pays).

24. Mais mon serviteur Caleb, parce qu'un autre esprit est avec lui et qu'il m'a été fidèle, je le ferai entrer dans le pays où il est allé, et sa descendance le possédera.

25. Demain, tournez-vous et mettez-vous en route vers le désert – direction de la mer de Souph ! »

39. Moïse dit ces paroles à tous les fils d'Israël, et le peuple prit grand deuil.

40. Ils se levèrent tôt le matin et montèrent au sommet de la montagne en disant : « Nous voici, nous allons monter au lieu qu'a dit YHWH, car nous avons péché. »

41. Moïse dit : « Pourquoi donc transgressez-vous l'ordre de YHWH ? Cela ne réussira pas.

42. Ne montez pas, car YHWH n'est pas au milieu de vous ! Ne soyez pas battus face à vos ennemis !

43. Car les Amalécites et les Cananéens sont là face à vous et vous tomberez par l'épée. Puisque que vous vous êtes détournés de YHWH, YHWH ne sera pas avec vous ».

44. Mais ils se firent fort de monter au sommet de la montagne. Mais l'arche de l'alliance de YHWH et Moïse ne bougèrent pas de l'intérieur du camp.

45. Les Amalécites et les Cananéens qui habitent cette montagne descendirent, ils les battirent et les écrasèrent jusqu'à Horma.

14[A], dont il constitue en quelque sorte le « négatif ». Tandis que le peuple reconnaît et accueille, en Ex 14, le salut dont le fait bénéficier le Seigneur, il refuse, selon Nb 13-14, de reconnaître le don de Dieu, la terre ; les éclaireurs partis reconnaître le région d'Hébron se découragent et doutent du succès de la conquête. Le peuple exprime le désir de retourner en Égypte et de changer de chef – ce qui revient à s'opposer au projet de Dieu en sa faveur. A la foi d'Ex 14,31 correspond le manque de foi de Nb 14,11 qui a comme conséquence la sanction du peuple.

Ici aussi, un personnage humain est mis en valeur et présenté comme modèle de foi : Caleb, qui échappe seul à la sanction. C'est donc une théologie de la rétribution qui est développée de manière narrative : le lecteur ou l'auditeur du texte doit lui-même dégager les leçons théologiques d'un récit épique. Ces leçons apparaissent d'autant plus évidentes lorsque l'on met en relation Ex 14[A] et Nb 13-14[A] : il apparaît donc possible que dès l'époque pré-exilique, ces deux traditions narratives aient été réunies dans un unique recueil.

LA THÉOLOGIE SACERDOTALE : L'HISTOIRE ET LA LOI COMME CRÉATION

La théologie sacerdotale apparaît avec l'exil à Babylone au 6e siècle avant notre ère. Elle est l'œuvre de prêtres exilés vivant dans l'espoir d'une restauration du Temple, et pour qui l'identité d'Israël résidera désormais dans le culte rendu au Seigneur, puisque l'institution royale s'est effrondrée. Ainsi, l'institution sacerdotale en vient à se comprendre comme la médiation exclusive de la relation liant Dieu à son peuple.

Etude de Gn 1,1 – 2,4a

Analyse littéraire

Le premier récit des origines a été composé par des auteurs sacerdotaux. Il forme un doublet avec le récit de Gn 2,4b-24. Il est encadré par une inclusion (cf. Gn 1,1 ; 2,4a) constituée du verbe « créer » (*bara*), des substantifs « ciel » (*shamayim*) et « terre » (*ereç*). Gn 2,4b-5 forme l'introduction d'un nouveau récit qui ne présuppose pas le contenu narratif de Gn 1,1 – 2,4a. La délimitation de ce premier récit des origines est donc claire. La structure du texte repose sur la répétition d'un certain nombre de mots et d'expressions (*Dieu dit ; il y eut un soir, il y eut un matin, jour x ; Dieu vit que... bon*) qui délimitent un cadre temporel et des paroles successives, comme l'illustre le tableau ci-contre.

Le récit de la création se déploie donc sur sept journées. Dix paroles de Dieu s'y succèdent. Si l'on considère les données du texte concernant la structuration de l'espace, un parallélisme peut être établi entre les jours 1-2-3 d'une part et les jours 4-5-6 d'autre part.

– Jour 1 : pas de mention de l'espace (structuration du temps : délimitation du jour et de la nuit)

– Jour 2 : ciel / eaux

– Jour 3 : terre

– Jour 4 : mention des luminaires dont la fonction est de structurer le temps

– Jour 5 : ciel / eaux

– Jour 6 : Terre

La seconde partie du sixième jour – correspondant à la création de l'homme – vient rompre le parallélisme, puisque le v.26 indique que l'homme, créé à l'image de Dieu, domine les animaux du *ciel*, de la *terre* et de la *mer*. Il est le seul élément de la création à entretenir – comme Dieu – des relations avec la totalité du créé symbolisée par ces trois lieux. La structure même du

STRUCTURE DE Gn 1					
jour	parole	espace et temps	contenant contenu cadre temporel	évaluation («bon »)	actions de Dieu
1 : v.3-5	1 : v.3-5		jour / nuit	v.4	appeler (v.5)
2 : v.6-8	2 : v.6-8	CIEL EAUX	ciel / eaux		faire (v.7) séparer (v.7) appeler (v.8)
3 : v.9-13	3 : v.9-10 4 : v.11-13	TERRE TERRE	terre terre fait sortir (verdure)	v.10 v.12	appeler (v.10)
4 : v.14-19	5 : v.14-19	CIEL *(en rapport avec la temporalité)*	jour / nuit	v.18	faire (v.16) placer (v.17)
5 : v.20-23	6 : v.20-23	CIEL / EAUX	terre, ciel, mer et leur contenu animal	v.21	CRÉER (v.21) BÉNIR (v.22)
6 : v.24-31	7 : v.24-25	TERRE	terre fait sortir (animaux)	v.25	faire (v.25)
	8 : v.26-27	TERRE / CIEL / MER	HOMME		CRÉER (v.27)
	9 : v.28	TERRE / CIEL / MER	HOMME		BÉNIR (v.28)
	10 : v.29-31	TERRE / CIEL / MER	HOMME	v.31	faire (v.31)
7 : 2, 1-3					faire (v.2.3) BÉNIR (v.3) CRÉER (v.3)

récit concourt donc à manifester la place unique et spécifique de l'homme au sein du cosmos.

Par ailleurs, si l'on considère les éléments, les végétaux et les êtres vivants créés au cours de ce septénaire, un autre parallélisme apparaît entre les jours 1-2-3 d'une part, et les jours 4-5-6 d'autre part : les jours 1-2-3 décrivent en effet la création d'un cadre, d'un *contenant* (lumière, ciel, terre, mer, végétation), tandis que les jours 4-5-6 décrivent la mise en place d'un *contenu* :

– Jour 1 : Lumière // Jour 4 : luminaires et astres

– Jour 2 : Ciel-eaux // Jour 5 : animaux du ciel et des eaux

– Jour 3 : terre *faisant sortir* la verdure // Jour 6 : terre *faisant sortir* les animaux.

Que l'on considère le premier ou le second parallélisme, le septième jour – béni par Dieu et consacré à son repos – jouit d'un statut à part : il est certes en continuité avec les jours précédents (poursuite du même calendrier, référence à l'ouvrage effectué), mais il est également en discontinuité (absence des formules récurrentes qui rythment le récit de Gn 1 (*Dieu dit ; il y eut un jour, il y eut un matin. Jour x ; Dieu vit que... bon*). Ainsi, la structure même du texte fait apparaître la différence de Dieu au cœur du temps.

Théologie

** Le récit de Gn 1,1 – 2,4a met en œuvre une théologie de la Parole.*

Dieu établit l'ordre des choses par sa parole souveraine. D'un donné inorganisé et chaotique, les dix paroles de Dieu qui sont présentées comme *paroles efficaces* font un monde organisé et habité. Notons la fréquence de l'usage du verbe « séparer » (*badal :* v.4.6.7.14.18) : la création procède par séparation, par différenciation de couples d'opposés à partir d'un ensemble indifférencié (jour/nuit ; eaux en dessous du firmament / eaux au-dessus du firmament, etc.).

** Le récit de Gn 1,1 – 2,4a conteste et critique l'idolâtrie.*

Les religions du Proche-Orient ancien divinisent les éléments du cosmos (soleil, lune, étoiles.). Hormis le sixième jour, le jour le plus développé dans le récit est le quatrième jour, situé au centre de la série allant du premier au septième jour. Les v.14-19, relatifs au quatrième jour, sont organisés selon une structure en chiasme :

v.14 : pour séparer
  v.14 : jour/nuit
    v.15 : ciel/terre
      v.16 : *Dieu fit les deux grands luminaires*
    v.17 : ciel/terre
  v.18 : jour/nuit
v.18 : pour séparer

Le centre du chiasme, qui exprime également la pointe théologique du texte, est une affirmation de foi attribuant au Seigneur la création du soleil et de la lune – qui ne sont pas nommés, mais désignés par une périphrase. Le développement consacré au quatrième jour – important (6 versets) et situé au centre du récit – travaille ainsi à retourner les apparences : le monde n'a pas pour centre et pour principe les éléments du cosmos divinisés (soleil et lune) : ceux-ci ne sont que des objets, des instruments créés par la Parole toute-puissante de Dieu pour structurer le temps.

** L'homme créé entretient avec son Créateur un rapport de dépendance et d'autonomie.*

Dépendance : la création est « obligée » par le sens, l'orientation que Dieu a voulu donner aux choses. Ce sens, cette organisation sont qualifiés de *bons* par le récit (v.4.10.12.18.21.25.31).

Autonomie : un espace d'initiative est cependant laissé à l'homme (cf. v.26-28) dont la mission est de dominer la terre, de la remplir et de la soumettre.

** L'autonomie concédée aux hommes se déploie dans un cadre précis : celui de la loi.*

Les neuvième et dixième paroles de Dieu comportent une dimension législative. D'une part le rapport de l'homme aux végétaux et aux animaux obéit à des règles strictes : seuls les végétaux peuvent servir de nourriture (v.29). Les rapports avec le règne animal sont des rapports de domination mais non de violence. Ce premier récit des origines comporte ainsi une dimension utopique : la douceur est présentée comme la norme qui règle le rapport entre créatures[1].

La dixième parole décrit quant à elle le repos de Dieu au septième jour. Elle est à mettre en relation avec le commandement concernant le sabbat dans le décalogue d'Ex 20 (v.8-11), puisque Gn 2,1-3 sert de motivation théologique à cette prescription législative : observer le sabbat, c'est reconnaître Dieu comme créateur du cosmos au détriment des idoles qu'Israël est invité à abandonner (cf. Ex 20,4-5).

1. Gn 1,26-30 est à mettre en relation avec Gn 9,1-6 : texte législatif qui prend acte de la violence qui règne au sein du créé tout en lui fixant des limites strictes (interdiction de la violence entre êtres humains, règles de consommation de la viande animale, etc.). A l'utopie de Gn 1 répond ainsi en Gn 9 un texte plus pragmatique. Gn 1 exprime donc un ordre idéal de la création, ordre idéal qui vient critiquer la réalité.

Ces différents traits théologiques qui caractérisent le récit sacerdotal des origines se retrouvent dans les récits comme dans les lois sacerdotales, dans l'ensemble du Tétrateuque.

L'histoire comme développement du projet créateur de Dieu

La parole créatrice de Dieu se déploie à travers l'histoire des hommes : elle s'y manifeste comme souveraine sur le cosmos, sur les éléments et même sur les individus. Elle travaille à séparer, *à mettre à part* au sein de l'humanité un peuple, une communauté sainte destinée à rendre un culte au Seigneur.

Le récit sacerdotal de Gn 6,5-9,17P [1] montre comment Dieu, en manifestant sa souveraineté sur les éléments (la pluie, le déluge) sanctionne l'infidélité, la faute des hommes. Cette sanction n'est cependant ni générale, ni définitive, puisqu'en la personne de Noé, c'est avec l'humanité entière que Dieu noue une première alliance (cf. Gn 9,1-17).

Au sein de l'humanité, Dieu va cependant s'attacher de manière particulière une lignée plus spécifique : Gn 17 *décrit l'alliance nouée par Dieu* avec Abraham et avec sa descendance[2]. La figure d'Abraham diffère ici sensiblement de celle présentée par le récit ancien de Gn 18 : en effet, Abraham n'apparaît pas en Gn 17P comme un médiateur accrédité par Dieu auprès de son peuple, mais comme un exécutant docile des ordres divins. C'est une caractéristique commune des récits sacerdotaux que d'accorder peu d'importance à la psychologie et au rôle des personnages humains dans l'histoire : Dieu seul fait preuve d'initiative dans le déroulement des événements.

Les différents récits qui forment l'histoire sacerdotale sont reliés entre eux par des *généalogies* ou des *sommaires* ; ainsi le personnage de Noé est *relié* à Abraham : Gn 10 ; 11,10-32, et Abraham lui-même est relié à Isaac, Jacob et Joseph. Le sommaire sacerdotal d'Ex 1,1-7 met en relation l'histoire des patriarches et l'histoire de Moïse.

Ex 14P décrit la victoire du Seigneur sur les armées de Pharaon et la sortie d'Égypte comme une *nouvelle création :* la Parole de Dieu est souveraine sur les éléments (les eaux, la mer) et triomphe ainsi de Pharaoh et de son armée. Comme le personnage d'Abraham en Gn 17P, le personnage de Moïse est ici présenté comme un exemple de docilité. L'exemplarité de Moïse ne réside plus – comme c'était le cas dans Ex 14A – dans sa capacité d'initiative, mais dans son obéissance parfaite, manifestée par la coïncidence entre les ordres contenus dans les discours divins et les actions effectuées par Moïse (coïncidence soulignée par l'usage des mêmes verbes). La distance qui sépare Dieu des hommes est ainsi mise en valeur : face à l'initiative souveraine de Dieu, l'homme n'a d'autre choix que d'acquiescer. A l'ordre parfait selon lequel Dieu a organisé le cosmos correspond l'ordre parfait selon lequel il fait se dérouler l'histoire humaine.

Le récit se déploie selon un schéma « ordre-accomplissement » : aux trois discours successifs de Dieu (v.1-4. 15-18. 26) correspond la progression des événements.

De la même manière que le récit sacerdotal de la création (Gn 1,1 – 2,4a) précède le récit de la faute de l'humanité et de sa sanction, le déluge

1. Rappelons que le sigle P en exposant désigne les sections sacerdotales du texte. P est une abréviation de l'allemand *Priesterschrift* (Ecrit sacerdotal).

2. Cette « mise à part » d'Abraham et de sa lignée se situe bien dans la continuité de la notion de « séparation » qui est à l'œuvre dans le récit sacerdotal des origines : de même que le cosmos est mis en ordre par séparation de ses différents éléments, la lignée d'Abraham puis Israël vont se trouver séparés des autres nations.

EXODE 14, RÉCIT SACERDOTAL

1. YHWH parla à Moïse en ces termes :

2. « Parle aux fils d'Israël afin qu'ils s'en retournent camper devant Pi-Hahirôt, entre Migdol et la mer. C'est devant Baal-Tsefon que vous camperez – près de la mer.

3. Pharaon dira des fils d'Israël : « Ils sont en train d'errer dans le pays. Le désert s'est fermé sur eux. »

4. J'endurcirai le cœur de Pharaon et il les poursuivra. Je me glorifierai aux dépens de Pharaon et de toute son armée. Ainsi les Egyptiens sauront que moi, je suis YHWH. » Ils firent ainsi.

8. YHWH endurcit le cœur de Pharaon, roi d'Egypte, il poursuivit les fils d'Israël – les fils d'Israël qui sortaient à main haute.

9. Les Egyptiens les poursuivirent et les rattrapèrent alors qu'ils campaient près de la mer – tous les chevaux et tous les chars de Pharaon, ses cavaliers et son armée – près de Pi-Hahirôt, en face de Baal-Tsefon.

10. Les fils d'Israël levèrent les yeux : voici que l'Egypte s'était mise en route derrière eux. Les fils d'Israël eurent très peur et crièrent vers YHWH.

11. Ils dirent à Moïse : « Manquait-il de tombeaux en Egypte, que tu nous aies pris pour mourir dans ce désert ? Que nous as-tu fait là, en nous faisant sortir d'Egypte ?

12. N'est-ce pas là la parole que nous t'avions dite en Egypte : « Laisse-nous, pour que nous servions les Egyptiens ! Car il est meilleur pour nous de servir les Egyptiens que de mourir dans le désert » ?

15. YHWH dit à Moïse : « Pourquoi cries-tu vers moi ?
Parle aux fils d'Israël pour qu'ils se mettent en route !

16. Et toi, lève ton bâton, étends la main sur la mer et fends-la ! Ainsi, les fils d'Israël iront au milieu de la mer sur le sol sec.

17. Et moi, voici que j'endurcis le cœur des Egyptiens, pour qu'ils aillent derrière eux. Je me glorifierai aux dépens de Pharaon et de toute son armée, de ses chars et de ses cavaliers.

18. Ainsi, les Egyptiens sauront que moi, je suis YHWH, quand je me glorifierai aux dépens de Pharaon, de ses chars et de ses cavaliers. »

21. Moïse étendit la main sur la mer, et les eaux se fendirent.

22. Les fils d'Israël allèrent au milieu de la mer sur le sol sec – les eaux étant pour eux une muraille à leur droite et à leur gauche.

23. Les Egyptiens les poursuivirent et allèrent derrière eux – tous les chevaux de Pharaon, ses chars et ses cavaliers – au milieu de la mer.

26. YHWH dit à Moïse : « Etends la main sur la mer. Ainsi, les eaux reviendront sur les Egyptiens, sur leurs chars et leurs cavaliers. »

27. Moïse étendit la main sur la mer.

28. Les eaux revinrent et recouvrirent les chars et les cavaliers. De toute l'armée de Pharaon qui était allée derrière eux dans la mer, il n'en subsista pas même un seul parmi eux.

29. Quant aux fils d'Israël, ils avaient marché sur le sol sec au milieu de la mer, les eaux étant, pour eux, une muraille à leur droite et à leur gauche.

(Gn 6,5-9,17[P]), ainsi le récit sacerdotal de la « création » du peuple d'Israël arraché à l'Égypte (Ex 14[P]) précède le récit de la faute et de la sanction de ce peuple. (Nb 13-14[P])[1].

---

1. On retient ici l'hypothèse, développée par N. LOHFINK, que certaines traditions sacerdotales aient été regroupées en un unique récit : l'histoire sacerdotale. La délimitation précise d'un tel texte – dont la composition a connu plusieurs étapes – demeure difficile à préciser. Les auteurs sacerdotaux s'inspirent des traditions anciennes pour écrire l'histoire sacerdotale (Pg : *Priesterschrift Geschichte*). Ainsi, le récit sacerdotal d'Ex 14 présuppose le récit ancien, de même que le récit sacerdotal de Nb 13-14. Dans une phase ultérieure de la composition du Pentateuque, histoire sacerdotale et traditions anciennes fusionnent, tandis qu'une composition sacerdotale met en relation récits et lois (cf. p. 19).

Nb 13-14P fournit une excellente illustration de l'usage que les auteurs sacerdotaux effectuent des traditions anciennes qui les précèdent. Le récit épique de Nb 13-14P relatant la lâcheté des éclaireurs et la révolte du peuple est transformé en récit exemplaire dénonçant le péché, la désobéissance volontaire des Israélites et cherchant avant tout à en manifester les conséquences : la mort. Les détails narratifs sont beaucoup moins développés que dans le récit ancien : l'insistance porte sur la mise en relation explicite de la faute et de la punition (Nb 14,27-33.35). *Le*

NOMBRES 13-14, RÉCIT SACERDOTAL

13,1. YHWH parla à Moïse et dit :

2. « Envoie des hommes pour qu'ils reconnaissent le pays de Canaan que moi, je donne aux fils d'Israël. »

3. Moïse les envoya du désert de Paran, sur l'ordre de YHWH.

21. Ils montèrent et reconnurent le pays depuis le désert de Cin jusqu'à Rehov, à Lebo-Hamat.

25. Ils revinrent de la reconnaissance du pays, au bout de 40 jours.

26. Ils firent route et vinrent vers Moïse, Aaron et toute la communauté des fils d'Israël, dans le désert de Paran. Ils leur rendirent compte – ainsi qu'à toute la communauté – et leur firent voir le fruit du pays.

32. Ils tinrent aux fils d'Israël des propos médisants concernant le pays qu'ils avaient reconnu : « Le pays que nous avons traversé pour le reconnaître est un pays qui mange ses habitants ; le peuple que nous y avons vu : ce sont des hommes de haute taille.

33. Et nous avons vu là-bas les géants. Nous étions à nos propres yeux semblables à des sauterelles ; et c'est ainsi que nous étions également à leurs yeux. »

14,1. Toute la communauté s'emporta, et ils donnèrent de la voix.

2. Tous les fils d'Israël murmurèrent contre Moïse et Aaron. Toute la communauté leur dit : « Si seulement nous étions morts au pays d'Egypte ! Ou si seulement nous étions morts dans ce désert !

3. Pourquoi YHWH nous fait-il entrer dans ce pays pour que nous tombions par l'épée ? Nos femmes et nos enfants deviendront un butin. Ne serait-il pas bon pour nous de retourner en Egypte ? »

5. Moïse et Aaron tombèrent face contre terre devant toute l'assemblée de la communauté des fils d'Israël.

10. La gloire de YHWH apparut au-dessus de la tente de la rencontre à tous les fils d'Israël.

26. YHWH parla à Moïse et Aaron et dit :

27. « Jusqu'à quand cette méchante communauté qui murmure contre moi ? J'ai entendu les murmures des fils d'Israël qui murmurent contre moi.

28. Dis leur : « Par ma vie, oracle de YHWH, je jure que d'après ce que vous avez dit à mon oreille, ainsi j'agirai envers vous.

29. Dans ce désert vos cadavres tomberont et vous tous qui avez été comptés afin d'être tous dénombrés – à partir de l'âge de vingt ans et au-dessus – vous qui avez murmuré contre moi,

30. jamais vous n'entrerez dans le pays pour lequel j'avais levé la main afin que vous y habitiez – sauf Caleb fils de Yephounné, et Josué fils de Noun.

31. Mais vos enfants, dont vous avez dit qu'ils deviendraient un butin, je les ferai entrer : ils connaîtront le pays que vous avez rejeté.

32. Et vos cadavres à vous, ils tomberont dans ce désert.

33. Et vos fils seront pasteurs dans le désert quarante années ; ils supporteront vos fornications, jusqu'à ce que vos cadavres soient détruits dans le désert.

35. Moi, YHWH, j'ai parlé. Je jure que je ferai cela à toute cette méchante communauté qui s'est réunie contre moi. Dans ce désert, ils finiront et là ils mourront ».

36. Et les hommes que Moïse avait envoyés reconnaître le pays – ils étaient revenus et avaient murmuré contre lui auprès de toute la communauté, en tenant des propos médisants contre le pays –

37. ils moururent, les hommes qui avaient tenu méchamment des propos médisants sur le pays, d'une mort brutale devant YHWH.

récit fonctionne comme une illustration de la loi[1].

L'histoire de l'humanité et l'histoire d'Israël, sont donc présentées par les récits sacerdotaux comme le développement, la suite de la création. Elles apparaissent marquées par le péché qui appelle de la part de Dieu une sanction exemplaire. Au sein de l'humanité, Dieu « sépare » un peuple, une communauté destinée à lui rendre un culte. La célébration du culte est codifiée par des préceptes précis qui sont regroupés dans les sections législatives de la littérature sacerdotale (cf. ci-dessous) : la condition nécessaire pour être autorisé à faire partie de la communauté – comprise comme assemblée cultuelle – est la pureté. En effet le Seigneur, le Saint par excellence, n'admet en sa présence qu'une communauté, des prêtres et un grand prêtre dont la pureté – et corrélativement la sainteté[2] – sont suffisantes. Les récits sacerdotaux sont des récits exemplaires venant illustrer les conséquences néfastes des fautes volontaires, qui rendent le peuple inapte à se tenir en présence de Dieu. Leurs auteurs sont exclus de la communauté. Selon le récit sacerdotal de Nb 20,1-13[P], Moïse et Aaron eux-mêmes sont condamnés pour avoir manqué à l'impératif de sainteté, pour n'avoir pas manifesté le Seigneur comme le Saint (cf. v.12 : *Yahvé dit à Moïse et Aaron : « Parce que vous n'avez pas cru en moi d'une manière telle que vous manifestiez ma sainteté aux yeux des fils d'Israël, eh bien vous ne ferez pas entrer cette assemblée dans le pays que je leur donne ! »*).

1. La législation sacerdotale condamne tous les auteurs de fautes volontaires à une peine d'exclusion de la communauté, et parfois explicitement à la peine de mort (cf. Nb 15,32-36).

2. Les concepts théologiques de pureté et de sainteté sont étroitement liés dans la littérature sacerdotale.

LES RÉCITS SACERDOTAUX TARDIFS

Les récits sacerdotaux du Pentateuque relèvent de différentes étapes rédactionnelles. A côté des récits que nous avons attribués à l'histoire sacerdotale (Pg), la critique littéraire met en évidence des textes plus tardifs dont le centre d'intérêt semble résider dans l'organisation institutionnelle de la communauté. Ainsi le récit de Nb 16,1 – 17,5 a pour fonction de légitimer la prééminence du sacerdoce aaronide sur les lévites dans l'organisation du culte : seuls les prêtres sont habilités à approcher de l'autel pour y officier. Les lévites sont présentés comme leurs auxiliaires. Par ailleurs, les prêtres – représentés dans le récit par le grand prêtre Aaron – revendiquent pour eux mêmes un degré de sainteté supérieur à celui du reste de la communauté (cf. v.1-7.) : ils s'instituent ainsi en médiateurs exclusifs de la sanctification de la communauté des fils d'Israël.

La loi comme développement du projet créateur de Dieu

Les lois, dans la perspective sacerdotale, ont une double fonction :

1 – Elles rappellent à l'homme son statut de créature, le rapport de création qui le relie à Dieu.

2 – Elles visent à maintenir la pureté et la sainteté de la communauté des fils d'Israël, nécessaires pour la célébration du culte. La place spécifique de la communauté d'Israël au sein du créé – communauté au centre de laquelle Dieu lui-même réside dans la Demeure (cf. Ex 24,15b – 31,11 ; 35,1 – 40,38 ; Nb 2-4, plus particulièrement Ex 40,34-38) – est l'expression de la volonté divine : l'acte créateur de Dieu se prolonge dans les lois qui structurent et organisent la communauté des hommes.

Le sabbat

L'analyse de Gn 1,1-2,4a a montré comment la loi concernant le sabbat est rattachée, dans la théologie sacerdotale, à l'acte créateur de Dieu. La formulation du commandement concernant le sabbat dans le décalogue sacerdotal d'Ex 20 est encore plus explicite : *Se souvenir du jour du sabbat pour le sanctifier. Six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage. Mais le septième jour : sabbat pour Yahvé ton Dieu. Tu ne feras aucun ouvrage, toi et ton fils et ta fille, ton serviteur et ta servante, et ton bétail et ton étranger résident qui est dans tes portes. Car en six jours, Yahvé a fait les cieux et la terre, la mer et tout ce qu'il y a en eux, et il s'est reposé le septième jour. C'est pourquoi Yahvé a béni le jour du sabbat, et il l'a sanctifié* (Ex 20,8-11). Ainsi, le respect du sabbat manifeste le rapport de dépendance qui relie l'histoire humaine à la volonté créatrice de Dieu.

Pureté et impureté

La pureté est requise de la part de la communauté d'Israël, pour qu'elle soit autorisée à rendre un culte au Seigneur. La notion de pureté ne doit pas être comprise comme une qualité morale, mais bien davantage comme une propriété physique nécessaire pour se tenir dans la proximité de Dieu. L'impureté peut se contracter dans la vie quotidienne (maladie, absorption d'aliments impurs, contact avec ce qui appartient au registre de l'impur : cadavres, sang, etc.). Elle procède également des fautes commises par les membres de la communauté. Ces fautes sont de deux sortes : fautes involontaires (*shegagah*) liées à l'oubli d'un précepte, et fautes volontaires, résidant dans une transgression volontaire des lois fixées par Dieu.

La vie du peuple est codifiée, en fonction de cette compréhension du concept de pureté, par

RÉCITS ET LOIS DANS LA COMPOSITION SACERDOTALE DU TÉTRATEUQUE

Si l'on peut mettre en évidence une *histoire sacerdotale* (Pg) – dont la délimitation précise demeure discutée –, la mise en relation des récits et des lois relève, dans la tradition sacerdotale, d'un travail de *composition* littéraire (cf. p. 14). L'alternance de récits et de lois se fait cependant souvent sans transition, de manière brutale. Plusieurs auteurs sont ainsi tentés de considérer certaines sections du Tétrateuque comme de simples compilations rassemblant de manière assez désordonnée un matériel littéraire disparate.

Pourtant, c'est une même théologie et une même logique qui sont à l'œuvre, dans les lois comme dans les récits sacerdotaux. Les récits cherchent à montrer que l'homme n'a d'autre choix que d'entrer dans le projet de Dieu sur l'histoire. Toute tentative de désobéissance se trouve sanctionnée : la première génération sortie d'Egypte meurt dans le désert du fait de sa révolte (cf. Nb 14), les lévites qui se rebellent sont punis de mort (cf. Nb 16-17), Moïse et Aaron eux-mêmes ne pénètrent pas sur la terre promise (Nb 20,1-13). Ces récits, parfois violents, sont autant d'exhortations pour la communauté. Ils veulent l'inciter à mettre en œuvre fidèlement le projet de Dieu. Les lois sacerdotales fonctionnent selon la même logique : ceux qui les transgressent ne peuvent demeurer dans la communauté (cf. par exemple Nb 15,32-36). Ainsi récits et lois concourent à un même objectif : l'obéissance de la communauté et par là-même le maintien de sa pureté, nécessaire à sa survie selon la théologie sacerdotale. La distinction classique entre récits et lois s'en trouve relativisée.

Par ailleurs, l'articulation entre récits et lois apparaît encore plus clairement dans certaines unités littéraires où éléments narratifs et législatifs se conjuguent : ainsi, en Gn 9, le récit de l'alliance avec Noé inclut l'énoncé d'une loi interdisant le meurtre, et d'une loi alimentaire interdisant la consommation de sang animal (v.2-6). En Gn 17, le récit de la promesse faite à Abraham et de l'alliance contractée par Dieu en sa faveur contient l'énoncé d'une loi relative à la circoncision. Enfin, en Ex 16, le récit du don de la manne est articulé à un énoncé législatif concernant le sabbat.

des lois définissant le pur et l'impur (cf. Lv 11-15) ainsi que par des lois précisant les modalités du rétablissement de la pureté si celle-ci vient à être perdue. Deux types de rites sont décrits :

– des ablutions (cf. par exemple Lv 14,8-9)

– des sacrifices pour le péché (cf. Lv 4-5 ; 7)

Le jour des Expiations, *Kippour* (Lv 16), correspond à une rite annuel de purification du Temple, ainsi que du personnel cultuel – à commencer par le grand prêtre – et de la communauté toute entière.

LA THÉOLOGIE DU DEUTÉRONOME[1] : l'histoire comme lieu de l'alliance

La théologie du Deutéronome est centrée sur l'alliance : l'engagement de Dieu envers son peuple et la réponse d'amour d'Israël. Cette théologie a été présentée en détails par F. GARCIA-LOPEZ dans le Cahier n° 63, auquel le lecteur saura se reporter pour trouver un plan et une analyse détaillés du livre. Le propos de ce paragraphe est de mettre en évidence ce qui distingue la théologie deutéronomiste de la théologie sacerdotale.

Une théologie de l'histoire : Dt 6,4-25

Dt 6,4-25[2] est un texte représentatif de la théologie de l'histoire développée dans l'édition finale du livre du Deutéronome :

– les v.4-9 sont une exhortation à l'amour de Dieu (v.5), un amour décrit comme entier et non partagé : les couples de contraires du v.7 (assis/marchant ; couché/debout) symbolisent la totalité de la vie du croyant. Ils manifestent que la foi dans le Seigneur concerne toutes les dimensions de l'existence, l'ensemble des activités humaines. L'amour de Dieu passe par le respect des lois et des prescriptions données à Israël (v.6).

– v.10-13 : l'amour d'Israël pour le Seigneur a pour lieu de naissance l'histoire du peuple. La prise de possession du pays est interprétée comme don gratuit de Dieu. Le peuple n'est que l'usufruitier de la terre ; le Seigneur en demeure le véritable propriétaire (v.10-11).

– v.14-19 : ces versets se présentent comme un véritable contrat d'alliance. La fidélité d'Israël envers Dieu, exprimée par l'obéissance aux lois, a pour conséquence sa bénédiction (v.18). En revanche, la désobéissance du peuple (l'idolâtrie, v.14 ; la révolte, v.16) entraînerait inévitablement sa malédiction (v.15). Notons que la finalité de la loi est le bonheur d'Israël (v.18).

– v.20-25 : sous la forme littéraire de la « question de l'enfant », c'est le devoir de mémoire d'Israël qui est souligné. L'histoire est le lieu où Israël reconnaît le Seigneur comme son Dieu libérateur, et où se fonde par conséquent son espérance.

On le voit, la théologie du Deutéronome se démarque de la théologie sacerdotale par l'intérêt qu'elle porte à l'histoire d'Israël : l'histoire humaine a, pour les auteurs deutéronomistes, une réelle consistance. Elle est le lieu de la rencontre entre Dieu et les hommes. L'identité du peuple réside dans cette histoire commune avec Dieu, histoire certes marquée par des crises, par des infidélités qui ont entraîné des sanctions, mais histoire de salut où le peuple puise son espérance. La théologie deutéronomiste propose donc une définition de l'identité du peuple

1. Les auteurs du livre du Deutéronome (dont le noyau ancien remonte au 7e siècle et qui a fait l'objet de relectures deutéronomistes au 6e siècle) appartiennent à des milieux « laïcs », c'est-à-dire non-sacerdotaux : propriétaires terriens, fonctionnaires royaux, etc.

2. Dans sa forme actuelle, ce texte est tardif et exprime la théologie *deutéronomiste*.

concurrente de celle proposée par la théologie sacerdotale – selon laquelle, rappelons-le, la célébration du culte sacrificiel du Temple est le lieu où s'exprime l'identité de la communauté d'Israël et où se réalise son unité.

La miséricorde de Dieu : Dt 9,7 – 10,11

Dt 9,7 – 10,11 propose une relecture de l'histoire d'Israël comme histoire de péché et de désobéissance : le peuple s'est livré à l'idolâtrie à l'Horeb (Dt 9,8-21). Ses rebellions ont été nombreuses lors de la marche au désert (Dt 9,22-24). Mais tandis que, dans la théologie sacerdotale, la faute volontaire du peuple débouche sur son inévitable sanction, la relecture deutéronomiste de l'histoire présente le Seigneur comme un Dieu qui, à l'intercession de Moïse (Dt 9,25-29) fait miséricorde (Dt 10,10-11) : à l'infidélité du peuple répond la fidélité de Dieu qui lui propose inlassablement d'entrer dans son alliance.

La sainteté dans le Deutéronome

Contrairement à la théologie sacerdotale qui envisage la sainteté comme une qualité, une propriété conférée par Dieu aux hommes, et selon laquelle Israël est une communauté hiérarchisée selon des degrés de sainteté, la théologie du Deutéronome propose une approche plus dynamique du concept de sainteté : la sainteté d'Israël est conférée au peuple tout entier (cf. Dt 7,6 ; 14,2). Elle est le fruit d'une élection, d'un choix qui différencie Israël des autres nations. L'élection comporte des obligations : le respect des lois qui, dans le Deutéronome, ont un caractère fortement éthique. La notion de sainteté prend donc, dans le Deutéronome, un caractère moral. La sainteté du peuple dépend du sérieux de son engagement dans l'alliance – qui implique l'amour du prochain. La sainteté « don

L'ALLIANCE (*BERIT*)

Le terme « alliance » apparaît dans différentes traditions littéraires du Pentateuque pour désigner la relation qui unit Dieu et Israël.

Ex 19,1 - 24,11 : l'alliance au Sinaï. Le texte est composite puisqu'y sont juxtaposés le récit de la conclusion de l'alliance (Ex 19,1-25 ; 20,18-21 ; 24,1-11), le décalogue d'Ex 20,1-17 (sacerdotal), le Code de l'alliance (Ex 20,22 - 23,19 : texte législatif en majorité pré-exilique) ainsi que des compléments deutéronomistes en Ex 23,20-33. L'alliance est ici comprise comme un pacte conclu entre le Seigneur et Israël tout entier[1] moyennant l'observation de lois cultuelles et éthiques.

La théologie du Deutéronome recourt également au concept d'alliance (cf. Dt 28,69 ; 29,8.11, etc.). On remarquera la rareté du terme « alliance » dans la partie centrale, plus ancienne, du livre (une seule occurrence en Dt 17,2). L'alliance désigne, dans le Deutéronome, le lien d'amour qui unit le peuple au Seigneur. Cette relation a pour origine le don gratuit de Dieu (la liberté, la terre), don qui appelle en réponse de la part d'Israël le respect de la loi.

L'histoire sacerdotale fait également usage du vocabulaire de l'alliance, en distinguant d'une part l'alliance établie par Dieu avec l'humanité toute entière (Gn 9,12.13.17), et d'autre part l'alliance instituée par Dieu en faveur d'Abraham et de sa descendance (cf. Gn 17,7.10.11.13.19). Dieu s'engage à ne plus détruire l'humanité comme il l'a fait lors du déluge (Gn 9), puis à donner à Abraham une postérité et une terre. Du côté de l'homme, l'alliance passe par le respect de lois (lois alimentaires : Gn 9 ; circoncision : Gn 17) qui expriment avant tout son acceptation inconditionnelle de la souveraineté de Dieu sur le cosmos et sur l'histoire.

1. Le texte hébreu utilise l'expression *karat berit* = conclure une alliance (littéralement : couper une alliance) qui a sans doute une origine ancienne. Elle évoque le rite sacrificiel qui accompagne la conclusion ou la célébration de l'alliance : les animaux offerts à Dieu sont coupés en plusieurs morceaux (cf. Gn 15,10.17-18).

collectif » fait par Dieu au peuple appelle en réponse l'agir éthique.

LES DÉBATS THÉOLOGIQUES LORS DE LA CLÔTURE DU PENTATEUQUE

Nous l'avons souligné, le Tétrateuque relève essentiellement d'une composition sacerdotale. Cette composition fusionne d'une part des récits anciens, pré-exiliques, non-sacerdotaux, et d'autre part l'histoire sacerdotale, les lois sacerdotales et enfin des relectures sacerdotales tardives (Nb 16-18 par exemple).

Le Tétrateuque porte également la marque de relectures tardives, non-sacerdotales, qui viennent contester la théologie sacerdotale. Les meilleurs exemples de ces relectures sont fournis par Nb 14,13-20 et par Ex 32,7-14. Dans les deux cas, un récit décrivant une faute volontaire du peuple (refus de monter en Canaan en Nb 14, idolâtrie au Sinaï en Ex 32) et la sanction inévi-

INTERCESSION ET PARDON (Nb 14,11-25)

11. YHWH dit à Moïse : « Jusqu'à quand ce peuple me méprisera-t-il ? Et jusqu'à quand ne croira-t-il pas en moi, en tous les signes que j'ai faits au milieu de lui ?

12. Je le frapperai de la peste et le déposséderai ; mais de toi je ferai une nation plus grande et plus puissante que lui ».

13. *Moïse dit à YHWH : « Les Egyptiens ont appris que, par ta puissance, tu as fait monter ce peuple d'au milieu d'eux.*

14. *Ils l'ont dit à l'habitant de ce pays ; ils ont appris que toi, YHWH, tu es au milieu de ce peuple, que toi YHWH tu apparais œil dans œil et que ta nuée se tient au-dessus d'eux, que toi tu marches devant eux, le jour dans une colonne de nuée, et la nuit dans une colonne de feu.*

15. *Et tu ferais mourir ce peuple comme un seul homme ! Alors, les nations qui ont appris ta réputation diront :*

16. *« C'est parce que YHWH n'est pas capable de faire entrer ce peuple dans le pays qu'il leur a promis, qu'il les a tués dans le désert ».*

17. *Et maintenant, que grandisse la puissance de mon Seigneur. Puisque tu as parlé en disant :*

18. *« YHWH est lent à la colère et grand en amour, portant la faute et la transgression ; mais il ne laisse rien impuni, vengeant la faute des pères sur les fils sur trois et sur quatre générations. »*

19. *Pardonne-donc la faute de ce peuple selon la grandeur de ton amour, et comme tu as porté ce peuple depuis l'Egypte jusqu'ici. »*

20. *YHWH répondit : « Je pardonne, conformément à ta parole.*

21. Mais, par ma vie – et la gloire de YHWH remplit toute la terre –.

22. je jure que tous les hommes qui ont vu ma gloire et les signes que j'ai faits en Egypte et dans le désert – et ils m'ont éprouvé déjà dix fois, et ils n'ont pas écouté ma voix –.

23. jamais ils ne verront le pays que j'ai promis à leurs pères. Tous ceux qui m'ont méprisé ne le verront pas.

24. Mais mon serviteur Caleb, parce qu'un autre esprit est avec lui et qu'il m'a été fidèle, je le ferai entrer dans le pays où il est allé, et sa descendance le possédera.

25. Les Amalécites et les Cananéens habitent la plaine – Demain, tournez-vous et mettez-vous en route vers le désert – direction de la mer de Souph ! »

table qu'elle entraîne (mort de la première génération dans le désert en Nb 14,21-38 ; sanction du peuple idolâtre en Ex 32,25-29.35) reçoit des compléments décrivant la *miséricorde du Seigneur,* à la suite de l'intercession de Moïse. Ce thème théologique, retrouvé en Dt 9-10 est le fait d'auteurs deutéronomistes ou post-deutéronomistes se démarquant de la théologie sacerdotale de la faute et du péché.

Les v.13-20 (en italique) juxtaposent une intercession de Moïse et une réponse favorable de Dieu qui tranche avec la sanction exposée à partir du v.21, de même qu'avec la conclusion sacerdotale du récit (v.26-35) qui relate la condamnation à mort de la génération coupable. Ces v.13-20 peuvent être rattachés à une relecture deutéronomiste tardive du texte. Ainsi, dans sa forme finale, le Tétrateuque met en dialogue deux théologies différentes de la faute et du pardon. Ce sont deux conceptions opposées de la relation unissant Dieu à son peuple qui se trouvent ici rassemblées dans un même texte, dans une unique Tora.

Les institutions d'Israël

LES CORPUS LÉGISLATIFS

Le Code de l'alliance (Ex 20,22 – 23,19)

C'est le plus ancien des codes législatifs du Pentateuque. Il remonte au début du 7e siècle avant notre ère, c'est-à-dire à une période où le royaume de Juda doit faire face à une situation sociale nouvelle liée à l'arrivée de nombreux réfugiés du Royaume du Nord après la chute de Samarie en 722. La surface de la ville de Jérusalem quadruple entre la fin du 8e et le début du 7e siècles, ce qui laisse supposer l'apparition de nouvelles classes sociales, démunies de terre, et donc réduites à une condition précaire. Le Code de l'alliance contient des lois éthiques en faveur de ces nouvelles caté-

STRUCTURE DU CODE DE L'ALLIANCE

- Ex 20,22-26 : loi sur la construction des autels (CULTE)
  - Ex 21,2-11 : lois sur les esclaves. Année sabbatique (rythme 6/7)
    - Ex 21,12-17 : situations punies de mort

      LOIS CASUISTIQUES

    - Ex 22,17-19 : situations punies de mort
    - Ex 22,20 : loi sur l'étranger résident *(ger)*

      LOIS APODICTIQUES

    - Ex 23,9 : loi sur l'étranger résident *(ger)*
  - Ex 23,10-12 : loi sur la jachère (année sabbatique)
    loi sur le repos hebdomadaire (rythme 6/7)
- Ex 23,14-19 : calendrier cultuel (CULTE)

gories sociales (esclave, débiteur, orphelin, veuve, étranger résident), lois juxtaposées à des lois cultuelles : ainsi, le culte rendu à Dieu ne va pas sans le souci du prochain. Par ailleurs, la forme littéraire des lois est double : des lois casuistiques (introduites par *si, lorsque*) énoncent des prescriptions liées à une situation précise et sont assorties de sanctions éventuelles. Des lois apodictiques, plus générales, leur font suite.

Le plan ci-contre, mettant en évidence un système assez élaboré d'encadrements littéraires, peut être proposé.

Le Code deutéronomique (Dt 12-26)

Le noyau législatif ancien du Deutéronome est depuis longtemps identifié avec le « livre de la loi » découvert sous le règne de Josias, d'après 2 R 22,8. Le Code deutéronomique couvre 15 chapitres du Deutéronome (Dt 12-26) et juxtapose quatre types principaux de prescriptions.

1 – Des lois concernant la suppression des lieux de culte idolâtres, la suppression du syncrétisme et la centralisation du culte à Jérusalem, avec fermeture des lieux de culte périphériques (cf. Dt 12-14). La centralisation du culte permet, certes, de mettre fin à l'idolâtrie et au syncrétisme, mais manifeste également un plus grand contrôle du pouvoir politique sur le culte.

2 – Des lois concernant le calendrier cultuel du Temple de Jérusalem (Dt 16,1-17 ; 26,1-11).

3 – Des lois éthiques manifestant un souci des catégories sociales défavorisées, agriculteurs en voie de paupérisation, ou classes sociales ne disposant pas de revenus réguliers provenant de la terre (lévites, veuves, orphelins, étrangers résidents) : cf. Dt 15,1-18 ; 26,12-15.

4 – Des lois concernant l'organisation de la société (Dt 16,18 – 18,8), manifestant la réserve des auteurs du Deutéronome vis-à-vis de l'institution royale (cf. Dt 17,14-20).

Les lois sacerdotales

Les lois sacerdotales débordent de beaucoup la classique *Loi de sainteté* du livre du Lévitique (Lv 17-26). Peuvent être considérées comme lois sacerdotales :

– les lois concernant la célébration de la Pâque en Ex 12,1-20.43-51,

– les lois concernant la construction du sanctuaire en Ex 25,1 – 31,11 ; 35,4 – 40,33,

– l'ensemble du livre du Lévitique où sont juxtaposées des lois concernant les sacrifices (Lv 1-7), l'investiture des prêtres (Lv 8-10), la pureté et l'impureté (Lv 11-15), le jour du grand pardon (Lv 16), et les prescriptions diverses de la Loi de sainteté, concernant la pureté, la vie sociale, le calendrier cultuel,

– les sections législatives du livre des Nombres : Nb 1,1 – 10,10 ; 15 ; 18-19 ; 26-30 ; 35-36.

Ces différents corpus organisent la vie de la communauté en fonction d'un centre qui est le culte rendu au Seigneur. L'ensemble des prescriptions non-cultuelles (prescriptions sexuelles, éthiques, etc.) ont comme objet le maintien de la sainteté et de la pureté de la communauté, préalable nécessaire à l'exercice du culte.

ÉVOLUTION DE QUELQUES INSTITUTIONS ET LOIS

Le culte sacrificiel[1]

Plusieurs étapes de son histoire peuvent être mises en évidence, d'après les corpus législatifs du Pentateuque.

1. Pour une étude plus approfondie des sacrifices dans l'Ancien Testament, on peut consulter A. Marx (et C. Grappe) : *Le sacrifice*, Labor et Fides, Genève, 1998, p. 13-45.

Le Code de l'alliance : Ex 20, 22-26 ; 23,14-19

Le texte pré-exilique d'Ex 20,22-26 se fait l'écho d'un culte sacrificiel décentralisé : *En tout lieu où je rappellerai mon nom, je viendrai à toi et je te bénirai* (v.24b). Sa célébration ne requiert pas un personnel sacerdotal spécifique, car le texte s'adresse à l'ensemble des Israélites.

Deux types de sacrifices sont distingués : les *holocaustes*, dans lesquels la totalité de l'animal offert est consumé, et les *sacrifices de communion* (v.24a), dans lesquels seule une partie de l'animal est offerte à Dieu, le reste étant consommé par l'offrant. Le but des sacrifices est d'exprimer et de célébrer la relation privilégiée qui unit Dieu à Israël et se manifeste dans le don de la bénédiction : *En tout lieu où je rappellerai mon nom, je viendrai à Toi et je te bénirai* (v.24b). Le sacrifice n'est en aucun cas un moyen par lequel l'homme pourrait, en fonction de ses propres désirs, exercer un contrôle sur Dieu ou le manipuler : c'est Dieu seul qui, selon ce texte législatif, établit des lieux de culte et prend l'initiative de la relation qu'il noue avec Israël.

Le calendrier cultuel d'Ex 23,14-19 n'est pas unifié, puisque la date de la fête de la Moisson et celle de la fête des Récoltes sont conditionnées par le rythme de la vie agricole, variable en fonction de la situation géographique (on moissonne plus tôt à la limite sud de Juda, vers Béer-Shéva que dans la montagne entourant Jérusalem). Ce calendrier reflète donc un culte décentralisé et est adapté à l'existence de multiples sanctuaires.

Le Code deutéronomique : Dt 12 et 16, 1-16

Ces textes témoignent de la centralisation du culte à Jérusalem, sous le règne de Josias, à la fin du 7e siècle. Les principales fêtes deviennent des fêtes de pèlerinage, célébrées à date fixe. La consommation de viande était liée, avant la centralisation du culte, au culte sacrificiel des sanctuaires locaux. La réforme deutéronomique a comme conséquence l'autorisation de l'abattage profane, moyennant le respect des règles alimentaires et des règles concernant la consommation de sang : *Tu pourras, chaque fois que tu le désireras, immoler et manger, en chacune de tes villes, de la chair, autant que t'en aura donné la bénédiction de YHWH ton Dieu. Que l'on soit pur ou impur, on en pourra manger, tout comme si c'était de la gazelle ou du cerf* [1]. *Cependant, vous ne mangerez pas le sang, mais tu le répandras à terre comme de l'eau.* (Dt 12,15-16).

La législation sacerdotale : Lv 1-7

Elle concerne le second Temple, après le retour d'exil. Elle distingue clairement les rôles respectifs des lévites et des prêtres dans la célébration du culte (cf. Nb 3-4 ; 18) – contrairement à la législation du Deutéronome (cf. par exemple Dt 18,1 : *les prêtres lévites*). Dans le cadre du culte sacrificiel, le déroulement de chaque type de sacrifice est très précisément codifié (cf. Lv 1-7).

Les sacrifices pour le péché (*ḫattat* et *asham*) sont en fait les préalables nécessaires à la célébration des holocaustes et des sacrifices de communion. Ils assurent la purification du pécheur et permettent sa réintégration dans la communauté. Deux types de fautes sont distingués : les fautes involontaires (*shegagôt :* cf. Lv 4,2.22.27 ; 5,15.18) qui correspondent à des manquements par inadvertance aux règles de pureté, et les fautes volontaires – violations délibérées des préceptes législatifs. Selon Lv 5, ces deux types de fautes sont susceptibles de réparation par le biais de sacrifices pour le péché. La législation sacerdotale de Nb 15 est plus stricte : l'auteur de

1. Gibier dont la consommation n'est entravée par aucun interdit alimentaire.

fautes volontaires doit être retranché de la communauté (Nb 15,30-31). Seules les fautes involontaires sont susceptibles d'être réparées.

Dans le contexte des lois concernant les sacrifices pour le péché, le texte hébreu recourt à un vocabulaire spécifique (cf. Lv 4,20.26.31.35 ; etc.) : l'ensemble des actes rituels effectués par le prêtre en faveur du pécheur est désigné par le verbe *kipper* (d'où vient *Kippour*). Nous préférons aux traductions habituelles («faire le rite d'absolution » ou « faire le rite d'expiation »), la traduction « faire le rite de réintégration ». En effet, les verbes « absoudre » et « expier » induisent une interprétation théologique qui s'éloigne du sens littéral du texte. *Kipper* désigne en effet une action rituelle qui, en assurant la purification du pécheur, permet son retour dans la communauté et sa participation à la liturgie du Temple.

La réintégration dans la communauté donne accès, selon la législation sacerdotale de Lv 1-7, à la célébration de plusieurs types de sacrifices : holocauste (*'olah*) dans lesquels l'ensemble de l'animal offert à Dieu est consumé, sacrifice de paix (*shèlèm*, pl. *shelamim*) où seule une part de l'animal est consumée, le reste revenant au prêtre, et parfois à l'offrant qui, dans certains rituels, consomme également une partie de l'animal offert (*sacrifice de louange*, en hébreu *toda*, en grec : *eucharistia* cf. Lv 7,11-15). La législation de Lv 1-7 codifie en outre le rite des offrandes végétales (*minḫah* cf. Lv 2), offrandes de farine et d'huile.

Ainsi, deux grandes catégories de dons ou présents (*qorban*[1] : cf. Lv 1,2) sont distingués : des dons végétaux et des dons animaux. Ont-ils la même fonction ? Le rituel des sacrifices pour le péché fournit des éléments de réponse à cette question : en effet, les indigents qui offrent un sacrifice pour le péché sont dispensés d'offrande animale, trop onéreuse (cf. Lv 5,11-13) : une offrande végétale permet la réintégration du pécheur dans la communauté. Dans ce cas précis, offrande végétale et offrande animale ont la même fonction, ce qui conduit à s'interroger sur ce qui constitue la « matière » même du sacrifice. En particulier, la violence représentée par l'abattage d'un animal est-elle constitutive du rite sacrificiel ? L'analyse précise du déroulement des sacrifices, tel que le décrivent les rituels de Lv 1-7, conduit à répondre négativement à cette question : le geste d'abattage des animaux n'est pas effectué par le prêtre lui-même, mais par l'offrant. Le prêtre n'intervient que dans un deuxième temps pour effectuer le rite sacrificiel proprement dit (cf. par exemple Lv 1,3-9). Ce rite comprend deux gestes spécifiques : une offrande de sang à l'autel (cf. Lv 1,5) et la consumation partielle ou totale de l'animal.

Deux textes fournissent de précieuses indications pour comprendre la signification du rite de sang : *Vous ne mangerez pas la chair avec son principe de vie, c'est-à-dire le sang* (Gn 9,4) et : *Garde-toi simplement de manger le sang, car le sang, c'est le principe de vie* (Dt 12,23). Offrir du sang à Dieu, c'est lui offrir symboliquement la vie elle-même, c'est reconnaître que toute vie vient de lui. Le don symbolique du sang animal est effectué en reconnaissance de la vie que Dieu a donnée gratuitement aux hommes.

Le rite de consumation concerne aussi bien des offrandes animales que végétales : le point commun de ces deux sortes d'offrandes est d'être constituées de *nourriture*, de représenter symboliquement la base de tout repas humain : l'animal et le végétal. Dans le rite sacrificiel, l'homme offre à Dieu les fruits de la culture et de l'élevage, ses biens les plus précieux dans une civilisation rurale. Le sacrifice doit ainsi être compris dans le registre du don, de la gratuité, de

1. Ce terme est également employé en Mc 7,11.

l'échange entre Dieu et les hommes. La violence de l'abattage des animaux n'est pas constitutive du rite sacrificiel. Celui-ci est le lieu privilégié de célébration de la relation de Dieu avec les hommes. Il a pris l'initiative de donner à Israël la vie et la terre, et Israël, dans le sacrifice, lui offre symboliquement la vie et les produits de la terre, en reconnaissance.

La Pâque et le sabbat

Ces deux institutions ont en commun le profond remaniement qu'elles ont connu durant la période de l'exil.

La Pâque

Avant la réforme de Josias, la Pâque est un rite décentralisé, familial, dont la pratique a sans doute été héritée de groupes semi-nomades : le rite de sang effectué après immolation de l'agneau a pour fonction de protéger le groupe des forces maléfiques avant la transhumance de printemps. Ex 12,21-23 donne un écho de cette compréhension ancienne du rite : la célébration de la Pâque protège Israël de la puissance maléfique du *Mashhit* (le Destructeur, l'Exterminateur). La réforme de Josias (fin du 7e siècle) conduit à la centralisation de la célébration de la Pâque au Temple de Jérusalem. En même temps elle est reliée à la fête des Azymes (cf. Dt 16,1-8). Les deux rites étaient originellement indépendants l'un de l'autre, comme le montre le calendrier cultuel du Code de l'alliance, en Ex 23,14-17, qui mentionne la fête des Azymes (v.15) mais ne cite pas la célébration de la Pâque. Ainsi, avec la réforme deutéronomique, une fête célébrée originellement dans le clan ou en famille devient une fête de pèlerinage à l'unique sanctuaire de Jérusalem.

La défaite de 587 met un terme à cette célébration centralisée : le Temple est détruit, une partie du peuple est exilée. La Pâque redevient alors un rite familial. Le rituel d'Ex 12,1-14 est un texte sacerdotal codifiant la célébration familiale de la Pâque. Celle-ci ne requiert ni lieu de culte, ni prêtre. Une telle législation semble parfaitement adaptée au temps de l'exil, durant lequel la Pâque apparaît comme l'un des lieux où peut se perpétuer l'identité du peuple, en l'absence de Temple.

L'étymologie du substantif *pesah* (Pâque) est difficile à préciser. Le texte sacerdotal d'Ex 12,1-14 établit un lien, un jeu de mots entre le nom *pesah* (v.11) et le verbe *pasah :* « passer, sauter » (v.13). La célébration de la Pâque fait ainsi référence, selon ce texte, à la nuit durant laquelle le Seigneur « est passé, a sauté » par-dessus les maisons des Israélites à la vue du sang qui marquait leurs portes (cf. Ex 12,7), épargnant ainsi les premiers-nés Israélites et faisant mourir les premiers-nés des Egyptiens.

Après l'exil, la Pâque peut de nouveau être célébrée en Judée, où les juifs sont mêlés à d'autre peuples ; d'où la nécessité d'énoncer des critères définissant les catégories de population qui peuvent se joindre à la célébration (cf. Ex 12,43-51). Ici encore, c'est l'identité du groupe juif de Judée qui s'affirme dans la célébration de la Pâque. Cette identité n'est pas ethnique, mais religieuse. En effet, Ex 12,48 prévoit la possibilité qu'un étranger résident (*ger*), installé durablement en Judée, puisse rejoindre la communauté et participer à ses célébrations, après avoir été circoncis. Le souci des auteurs sacerdotaux est donc d'éviter toute ambiguïté religieuse : aucune confusion ne doit avoir lieu entre le culte du Seigneur et les cultes étrangers. Pour autant, le groupe juif de Judée n'est pas un groupe fermé. Tous ceux qui partagent la même foi au Seigneur et acceptent de respecter les lois cultuelles peuvent le rejoindre.

Le sabbat

Le sabbat connaît également une évolution considérable avec l'exil : avant l'exil, on désigne par ce terme la fête de pleine lune célébrée dans les différents lieux de culte (cf. Am 8,5 ; Os 2,13). Le repos du septième jour fait l'objet d'une loi distincte (cf. Ex 23,12, précepte qui fait partie du Code de l'alliance) : il s'agit d'une prescription éthique et non d'une prescription cultuelle. Avec l'exil, sabbat et repos du septième jour fusionnent (cf. Ex 20,8-11 et Dt 5,12-15)[1]. Ceci est particulièrement net dans le décalogue de Dt 5, dont le texte reprend le motif du repos, emprunté à Ex 23,12 : *Le septième jour est un sabbat pour YHWH ton Dieu. Tu n'y feras aucun ouvrage, toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bœuf, ni ton âne, ni aucune de tes bêtes, ni l'étranger qui est dans tes portes. Ainsi comme toi-même, ton serviteur et ta servante pourront se reposer* (5,14).

Comme la Pâque, le sabbat ainsi redéfini devient pendant l'exil l'un des lieux essentiels où se dit et se vit l'identité du peuple privé de son Temple. Comme la célébration de la Pâque, la célébration du sabbat ne requiert qu'un cadre familial. Le motif théologique qui accompagne le commandement du sabbat (mémoire de la libération d'Égypte en Dt 5,15, référence à la théologie de la création en Ex 20,11) montre comment sa célébration hebdomadaire concourt au maintien de l'identité religieuse du peuple : en respectant le repos du septième jour, Israël se comprend comme le peuple sauvé par Dieu, et confesse sa foi au Dieu créateur.

Le gouvernement

Avant l'exil, l'institution monarchique revendique l'exclusivité de la responsabilité du gouvernement d'Israël. La compréhension de la fonction royale diffère, en Israël et surtout en Juda, de celle qu'en ont les pays et le peuples voisins, du fait de la relation spécifique unissant Dieu au roi : *la théologie royale d'Israël présente le roi* comme fils adoptif de Dieu (cf. Ps 2,7), médiateur choisi et accrédité par le Seigneur entre lui et son peuple. Le roi est l'oint (*mashiaḫ*) du Seigneur, comme l'expriment les rites d'intronisation (cf. 1 R 1,38-40). Plusieurs récits du Tétrateuque illustrent cette compréhension de la fonction royale. En Gn 18 ou en Ex 2, l'auteur, à travers les personnages d'Abraham ou de Moïse, évoque le rôle et la signification théologique de l'institution royale. Le roi bénéficie de la bénédiction divine (Gn 18,18), il est institué comme médiateur entre Dieu et les hommes (Gn 18,22-32), il entretient avec le Seigneur une relation particulière (Gn 18,1-8).

Une telle compréhension de l'institution royale ne fait cependant pas l'unanimité avant l'exil. D'une part, la fonction royale subit la critique des prophètes. Le Tétrateuque donne cependant une place limitée à cette critique prophétique. Seuls, les récits de Nb 11-12 relèvent partiellement de milieux prophétiques, puisqu'ils présentent Moïse comme la figure du prophète par excellence (cf. Nb 11,25-29 ; 12,7-8).

Plus explicite est la critique du Deutéronome : les lois de Dt 17,14-20 manifestent beaucoup de réserve vis-à-vis de l'institution royale, tandis que Dt 17,8-13 confère au contraire un rôle important à l'institution des juges et aux prêtres lévites dans l'exercice quotidien de la justice. C'est la coalition de milieux laïcs et de certains prêtres contre l'institution royale qui semble sous-tendre cette législation du Deutéronome.

Avec l'exil, la monarchie de Juda disparaît. Le vide ainsi laissé est comblé par l'institution sacerdotale : les prêtres se présentent comme les nou-

1. Cf. J. Briend, Supplément au Dictionnaire de la Bible 58 (1984), art. *Sabbat*, col.1132-1170.

veaux médiateurs entre Dieu et son peuple. Les lois sacrificielles sacerdotales de Lv 4,3.5.16 font allusion à un rite d'onction du grand prêtre ; ce qui laisse supposer, après l'exil, un transfert sur la personne du grand prêtre de l'un des rites principaux de l'investiture royale.

Les lois en faveur des pauvres

Le Code de l'alliance, le Code deutéronomique et les lois sacerdotales ont en commun l'intérêt porté aux pauvres, aux catégories sociales les plus défavorisées.

Les lois apodictiques ou impératives du Code de l'alliance (Ex 22,20 – 23,9) rassemblent un certain nombre de dispositions dont le but semble être d'éviter aux catégories sociales les plus pauvres de connaître l'esclavage : la veuve et l'orphelin (Ex 22,21-23), l'étranger résident (Ex 22,20 ; 23,9), l'indigent qui n'a pas d'autres biens que son manteau (Ex 22,24-25) sont ainsi pris en considération. Ces catégories sociales ont en commun de ne pas posséder de terres, et de ne disposer ainsi d'aucun revenu fixe. L'interdiction des prêts à intérêts, la limitation de la pratique des gages (Ex 22,24-26), comme le souci de la régularité des procédures judiciaires (Ex 23,6) cherchent à prévenir la dégradation de la situation sociale de ces déshérités.

On peut remarquer que, contrairement aux lois casuistiques du Code de l'alliance, les lois apodictiques d'Ex 22,20 – 23,9 n'énoncent pas d'éventuelles sanctions contre les contrevenants. Dès lors, quel statut reconnaître à une telle législation ? Devant la situation sociale précaire de beaucoup, devant la généralisation de pratiques qui violent systématiquement le droit des pauvres, la marge de manœuvre des législateurs est sans doute restreinte : les lois apodictiques forment un ensemble d'exhortations dénonçant vigoureusement des comportements sociaux incompatibles avec le culte du Seigneur : exploiter le pauvre, c'est s'en prendre à Dieu lui-même. Les pauvres forment la part privilégiée du Seigneur parmi son peuple :

Si tu prêtes de l'argent à mon peuple, *au pauvre qui est avec toi...* (Ex 22,24a)

Si tu prends en gage le manteau de quelqu'un, tu le lui rendras au coucher du soleil. C'est sa seule couverture, c'est le manteau dont il enveloppe son corps, dans quoi se couchera-t-il ? S'il crie vers moi je l'écouterai, *car je suis compatissant, moi !* (Ex 22,25– 26)

Une des caractéristiques du Code de l'alliance réside dans la juxtaposition de lois éthiques et de lois cultuelles dans un même ensemble normatif : ainsi, le culte ne peut être envisagé indépendamment de l'éthique. La fidélité à Dieu passe de manière indissociable par le respect des prescriptions cultuelles et par l'obéissance aux lois éthiques.

Les exigences éthiques du Code deutéronomique sont encore plus fortes que celles du Code de l'alliance (cf. Dt 15,1-11 ; 23,16-25,19). Plusieurs catégories sociales sont désignées comme devant bénéficier de la législation en faveur des pauvres : les veuves, les orphelins, les étrangers résidents (*guérim*), les lévites. Ce souci du Deutéronome envers ces catégories sociales – comme celui du Code de l'alliance – correspond sans doute à une période particulière de l'histoire du royaume de Juda : après la chute de Samarie en 722 et après la conquête du royaume d'Israël par l'Assyrie, une population nombreuse fuit vers le sud. Les archéologues décrivent à cette époque un accroissement important de la surface de la ville de Jérusalem, témoignant de l'arrivée d'une population nouvelle : population sans terre (veuves, orphelins), population de réfugiés (les *guérim* résidant définitivement en Juda). De plus, la réforme cultuelle aboutissant à la centralisation du culte (cf. Dt 12) conduit à la fermeture des sanctuaires locaux : un personnel cultuel

nombreux (les lévites) se retrouve sans occupation et sans ressources.

La Loi de sainteté, législation sacerdotale, intègre également de nombreuses prescriptions législatives en faveur des pauvres (lire en particulier Lv 19 ; 25). La perspective théologique selon laquelle ces lois éthiques sont présentées diffère sensiblement de celles du Code de l'alliance et du Code deutéronomique : le souci du pauvre contribue à la sanctification d'Israël et au maintien de sa pureté ; voir par exemple l'exhortation introduisant Lv 19 : *Soyez saints, car moi YHWH votre Dieu je suis saint* (v.2).

Concernant l'accueil des étrangers résidents, la Loi de sainteté va plus loin que le Code de l'alliance et le Code deutéronomique : il ne s'agit plus seulement d'éviter de molester les étrangers comme dans le Code de l'alliance (cf. Ex 22,20), ou de les faire participer à certaines fêtes de pèlerinage, comme dans le Code deutéronomique (cf. Dt 16,11.14) mais de les aimer : *Si un étranger réside avec vous dans votre pays, vous ne le molesterez pas. L'étranger qui réside avec vous sera pour vous comme un compatriote et tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers au pays d'Égypte. Je suis YHWH votre Dieu* (Lv 19,33-34). Nous avons vu plus haut que les lois concernant les étrangers résidents ont comme objectif, dans les milieux sacerdotaux, leur intégration à la communauté cultuelle – ce qui passe par le respect des lois cultuelles qui permettent le maintien de la pureté rituelle de l'ensemble de la communauté. La formulation de la loi de Lv 19,33-34 témoigne de l'ouverture de cette communauté cultuelle à tous ceux qui, partageant la foi d'Israël, voudraient s'agréger au peuple des croyants : un même lien d'amour doit relier les Israélites entre eux, et à tous ceux qui, vivant avec eux, en viennent à confesser le même Dieu.

Les deux décalogues
et la composition du Pentateuque

L'analyse littéraire et théologique du Pentateuque nous a permis de bien distinguer d'une part le Tétrateuque, dont les maîtres d'œuvre sont des auteurs sacerdotaux, et d'autre part le Deutéronome. Parmi leurs différents doublets narratifs et législatifs, l'existence de deux décalogues[1], en Ex 20 et en Dt 5, retient l'attention. La comparaison des deux décalogues fournit une excellente clé de compréhension de la composition du Pentateuque. Comme le montre le tableau synoptique ci-contre, la structure des deux textes est comparable. Les différences principales apparaissent dans l'énoncé du commandement concernant le sabbat (Ex 20,8-11 et Dt 5,12-15).

Les deux décalogues, discours de Dieu à la première personne, forment le premier énoncé législatif de ces ouvrages, précédant le Code de l'alliance dans l'Exode, et le Code deutéronomique dans le Deutéronome. Ils fournissent la clef d'interprétation des recueils législatifs qui leur font suite. Plus qu'une norme, le décalogue est une métanorme – c'est-à-dire un texte expliquant la fonction des lois.

1. Pour une analyse précise des décalogues, se reporter au C.E. n° 81.

Structure des décalogues

La première section énonce des commandements négatifs. Le Seigneur, sujet du discours, parle à la première personne. Le texte est strictement identique en Ex 20,2-7 et en Dt 5,6-11. Il concerne l'exclusivité du culte rendu au Seigneur, l'interdiction de l'idolâtrie et de l'utilisation du nom de Yahvé dans les serments. La motivation de ces lois – comme de celles qui leur font suite – est exposée dans le premier verset du texte (Ex 20,2 = Dt 5,6) qui définit Dieu comme le libérateur qui a fait sortir Israël d'Égypte. Le culte rendu aux idoles apparaît donc opposé au culte du seul Dieu qui donne la liberté à son peuple : le Seigneur. L'idolâtrie est une nouvelle servitude. Les lois négatives énoncées dans la première section du décalogue ont donc pour fonction de définir un espace de liberté pour Israël.

La section centrale juxtapose deux commandements positifs, concernant le sabbat et les parents (Ex 20,8-12 et Dt 5,12-16). Ils articulent tous deux la relation à Dieu et la relation au prochain : respecter le sabbat c'est tout à la fois donner au prochain un juste repos et confesser Dieu comme créateur (Ex 20) ou comme sauveur (Dt 5). Le respect du sabbat unit dans un même

LES DEUX DÉCALOGUES

Les expressions en italiques sont propres à Ex 20, et celles en gras sont propres à Dt 5.

Ex 20,2-17

2. Moi, je suis YHWH ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison des esclaves.

3. Il n'y aura pas pour toi d'autres dieux devant ma face.

4. Tu ne te feras pas d'image, ni toute forme de ce qui est aux cieux, au-dessus, ni de ce qui est sur terre, au-dessous, ni de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre.

5. Tu ne te prosterneras pas devant eux et tu ne les serviras pas ; car Moi je suis YHWH ton Dieu, un Dieu jaloux, punissant la faute des pères sur les fils et sur la troisième, et sur la quatrième (génération) pour ceux qui me haïssent ;

6. Mais faisant miséricorde à des milliers, pour ceux qui m'aiment et pour ceux qui gardent mes commandements.

7. Tu n'utiliseras pas le nom de YHWH ton Dieu pour rien, car YHWH ne laissera pas impuni celui qui utilise son nom pour rien.

8. *Se souvenir* du jour du sabbat pour le sanctifier.

9. Six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage.

10. Mais le septième jour : sabbat pour YHWH ton Dieu. Tu ne feras aucun ouvrage, toi et ton fils et ta fille, ton serviteur et ta servante, et ton bétail et ton étranger résident qui est dans tes portes.

11. *Car en six jours, YHWH a fait les cieux et la terre, la mer et tout ce qu'il y a en eux, et il s'est reposé le septième jour. C'est pourquoi YHWH a béni le jour du sabbat, et il l'a sanctifié.*

12. Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent sur le sol que YHWH ton Dieu te donne.

13. Tu ne tueras pas.

14. Tu ne commettras pas d'adultère.

15. Tu ne voleras pas.

16. Tu ne déposeras pas contre ton prochain un témoignage *de mensonge*.

17. Tu ne *désireras* pas la maison de ton prochain, tu ne désireras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur ni sa servante, *ni* son bœuf ni son âne, ni tout ce qui est à ton prochain.

Dt 5,6-21

6. Moi, je suis YHWH ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison des esclaves.

7. Il n'y aura pas pour toi d'autres dieux devant ma face.

8. Tu ne te feras pas d'image, ni toute forme de ce qui est aux cieux, au-dessus, ni de ce qui est sur terre, au-dessous, ni de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre.

9. Tu ne te prosterneras pas devant eux et tu ne les serviras pas ; car Moi je suis YHWH ton Dieu, un Dieu jaloux, punissant la faute des pères sur les fils et sur la troisième, et sur la quatrième (génération) pour ceux qui me haïssent ;

10. Mais faisant miséricorde à des milliers, pour ceux qui m'aiment et pour ceux qui gardent mes commandements.

11. Tu n'utiliseras pas le nom de YHWH ton Dieu pour rien, car YHWH ne laissera pas impuni celui qui utilise son nom pour rien.

12. **Garder** le jour du sabbat pour le sanctifier, **comme te l'a ordonné YHWH ton Dieu.**

13. Six jours tu travailleras et tu fera tout ton ouvrage.

14. Mais le septième jour : sabbat pour YHWH ton Dieu. Tu ne feras aucun ouvrage, toi et ton fils et ta fille et ton serviteur et ta servante et **ton bœuf et ton âne, et tout** ton bétail et ton étranger résident, qui est dans tes portes, **afin que se reposent ton serviteur et ta servante, comme toi.**

15. **Tu te souviendras que tu étais esclave au pays d'Egypte, et que YHWH ton Dieu t'a fait sortir de là, par une main forte et par un bras étendu. C'est pourquoi YHWH ton Dieu t'a ordonné de faire le jour du sabbat.**

16. Honore ton père et ta mère, **comme te l'a ordonné YHWH ton Dieu**, afin que tes jours se prolongent **et afin que tu sois heureux** sur le sol que YHWH ton Dieu te donne.

17. Tu ne tueras pas.

18. **Et** tu ne commettras pas d'adultère.

19. **Et** tu ne voleras pas.

20. **Et** tu ne déposeras pas contre ton prochain un témoignage **(qui ne repose sur) rien.**

21. Tu ne désireras pas la femme de ton prochain, tu ne **convoiteras** pas la maison de ton prochain, **son champ**, ni son serviteur ni sa servante, son bœuf ni son âne, ni tout ce qui est à ton prochain.

acte cultuel l'ensemble de la maisonnée : maîtres et serviteurs. Le septième jour de la semaine, la hiérarchie sociale est abolie et tous sont libérés des contraintes sociales.

La dernière section du décalogue traite exclusivement des rapports avec le prochain. La comparaison synoptique montre plusieurs écarts entre Ex 20,13-17 et Dt 5,17-21. Dans un cas comme dans l'autre, les commandements négatifs rassemblés dans cette dernière section ont cependant la même perspective : rendre possible la vie du prochain en se libérant de la convoitise. Les commandements négatifs de la première et de la troisième section du décalogue ont donc une même finalité : créer pour l'homme un espace de liberté.

Théologie des décalogues

Ces observations concernant le contenu des deux décalogues doivent être complétées par des remarques concernant la structure et la dynamique des textes ; elles montrent comment Ex 20 et Dt 5 constituent des clefs de compréhension de l'ensemble du Pentateuque.

Les deux décalogues mettent en relation des éléments narratifs et des éléments législatifs : ils débutent en effet par un bref rappel de l'histoire du salut : *Moi, je suis YHWH ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison des esclaves* (Ex 20,2 = Dt 5,6). Ce bref récit est suivi de prescriptions législatives. La structure littéraire du décalogue reflète ainsi la structure littéraire du Pentateuque tout entier : unique Tora mettant en relation d'une part les *récits* qui relatent l'histoire fondatrice d'Israël, et d'autre part les *lois* qui en découlent. De même que le décalogue, la Tora toute entière rassemble des énoncés législatifs qui ont pour motivation théologique les traditions narratives d'Israël.

Le constat précédent, effectué d'un point de vue littéraire, a des implications théologiques : les récits disent la foi commune d'Israël, mais cette foi ne trouve son achèvement, sa réalisation plénière que dans la loi, c'est-à-dire à la fois dans l'agir éthique et dans la célébration du culte. Agir éthique et célébration du culte sont indissociables : les lois concernant l'interdiction de l'idolâtrie et le sabbat sont, dans le décalogue, articulées à des lois éthiques pour former un unique ensemble normatif. Un tel lien est également retrouvé dans les différents corpus législatifs : Code de l'alliance, Code deutéronomique et Loi de sainteté mettent en relation des prescriptions cultuelles et des lois éthiques.

Les décalogues d'Ex 20 et de Dt 5 ont leur spécificité : tandis que la motivation théologique du commandement sur le sabbat se rattache, en Ex 20,11, à la théologie *sacerdotale* de la création ; le texte *deutéronomiste* de Dt 5,15 propose pour le même commandement un fondement historique, en se référant au récit de la sortie d'Égypte.

La dualité des décalogues reflète donc la dualité des théologies qui sont à l'œuvre lors de la mise en forme du texte final du Pentateuque. Mais en même temps, la similitude des commandements exposés dans les deux décalogues exprime l'unicité de la foi d'Israël, qui, dépassant le clivage deutéronomiste-sacerdotal, en vient à s'exprimer dans une unique Tora qui fait référence pour tous. Le décalogue forme ainsi un *texte-crochet* servant à relier, à manifester l'unité du Tétrateuque et du Deutéronome, par ailleurs si différents.

Conclusion
L'interprétation de la Tora

Nous avons déjà mentionné le récit de Ne 8 qui relate la proclamation solennelle de la Tora par le scribe Esdras : *Et Esdras lut dans le livre de la Tora de Dieu, traduisant et donnant le sens : ainsi l'on comprenait la lecture* (v.8). Ce texte montre comment, après l'exil, l'usage de la langue hébraïque se perd. A peine clôturée, la Tora doit être traduite en araméen. Ces versions araméennes sont tout à la fois des traductions et des interprétations qui, rassemblées, formeront les Targoums (en araméen : « traductions »). Les Targoums sont des traductions commentées qui cherchent souvent à rendre compte des aspérités, des difficultés narratives éventuelles du texte biblique. Les nombreuses gloses qu'ils comportent explicitent le texte hébreu et en harmonisent les différentes traditions[1].

Par ailleurs, la Tora appelle un commentaire. Cette interprétation des récits et des lois, transmise par tradition orale va progressivement constituer un nouvel ensemble normatif : la *Tora orale*. La Tora orale est à la fois commentaire des récits (la *haggada*, de l'hébreu *higgid*, raconter) et commentaire des lois (la *halakha*, de l'hébreu *halak*, marcher, se conduire selon la loi). Ainsi, même si le texte écrit est clôturé, il demeure la source d'une interprétation actualisante toujours renouvelée[1].

1. Cf. P. Grelot : *Les Targoums*, Supplément au C.E. n° 54.

Le Nouveau Testament lui-même peut être situé dans cette tradition d'interprétation de la Tora. Ainsi, l'Evangile selon Matthieu, enraciné dans des milieux judéo-chrétiens, se présente délibérément comme une loi renouvelée, actualisant les préceptes de l'ancienne, sans en annuler l'autorité (cf. Mt 5,17). De même que jadis, Moïse a reçu la loi sur la montagne du Sinaï, c'est sur la montagne (Mt 5,1) que Jésus proclame solennellement cette nouvelle interprétation de la loi.

Les écrits pauliniens contiennent également des interprétations actualisantes de la Tora. Un excellent exemple est fourni par 1 Co 10,1-6, texte qui reconnaît dans le passage de la Mer une figure du baptême (v.2), dans la manne, une figure de l'Eucharistie (v.3) et dans le rocher qui accompagnait le peuple au désert, une figure du Christ (v.4).

1 *Car je ne veux pas que vous l'ignoriez, frères : nos pères ont tous été sous la nuée, tous ont passé à travers la mer,*

1. Pour une approche détaillée de ces thèmes, consulter Cl. Tassin : *Le Judaïsme, de l'exil au temps de Jésus.* C.E. n° 55.

2 tous ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer,
3 tous ont mangé le même aliment spirituel
4 et tous ont bu le même breuvage spirituel – ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher, c'était le Christ.
5 Cependant, ce n'est pas le plus grand nombre d'entre eux qui plut à Dieu, puisque leurs corps jonchèrent le désert.
6 Ces faits se sont produits pour nous servir d'exemples, pour que nous n'ayons pas de convoitises mauvaises, comme ils en eurent eux-mêmes.

La tradition chrétienne se greffe donc sur la tradition juive de relecture et d'actualisation de la Tora, en en proposant une interprétation dont la nouveauté radicale et la spécificité consistent à rendre compte, à partir de la Tora, de l'événement Jésus-Christ.

POUR CONTINUER L'ÉTUDE

Présentations d'ensemble

– R. MICHAUD, *Débats actuel sur les sources et l'âge du Pentateuque*, Mediaspaul, 1994, 143 p.
(Présentation universitaire, mais assez simple, de la recherche actuelle)

– R. RENDTORFF, *Introduction à l'Ancien Testament*, Cerf, Paris 1989 (p. 225-278).
(La plus récente Introduction en français, donnant la nouvelle approche du Pentateuque de manière accessible)

– Th. RÖMER, « La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique », *Les premières traditions de la Bible* (C.B. Amphoux et J. Margain éd.), éd. du Zèbre, Lausanne 1996 (p. 17-55).
(Présentation très pédagogique de la « nouvelle critique » du Pentateuque)

– ACEBAC, « *De bien des manières* ». *La recherche historique biblique aux abords du XXIe siècle*, Lectio divina 163, Cerf, Paris 1995, 491 p. (cf. ch. I : R. DAVID, Le Pentateuque ; ch. II : L. LABERGE, Le Deutéronomiste).
(Des enseignants font le point sur la recherche : hypothèses et questions actuelles)

Etudes diverses

– N. LOHFINK, *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil*, Cahier Evangile 97, 1996 (Trois études sur l'Ecrit sacerdotal, le Deutéronome et le mouvement deutéronomiste)

– *La Loi et les lois dans l'Ancien Testament*, Pour parcourir l'A.T. III, Equipes de Recherche Biblique, 1997, 115 p. (Fédération Protestante, 47 rue de Clichy 75009 Paris)
(Dossier d'animation : fiches de travail sur une vingtaine de textes du Pentateuque et de l'Histoire deutéronomiste ; cf. C.E. 105, p. 66)

– A. DE PURY éd., *Le Pentateuque en question*, Le Monde de la Bible, Labor et Fides, Genève 1989, 421 p.
(Enseignement universitaire de douze chercheurs. En ouverture : une excellente histoire de la recherche sur le Pentateuque par A. de Pury et Th. Römer)

– ACFEB, *Le Pentateuque. Débats et recherches*, Lectio divina 151, Cerf, Paris 1992, 270 p.
(Neuf conférences d'un congrès de biblistes français, abordant les principaux aspects de la recherche ; apports assez techniques)

QUESTION Dieu est-il jaloux ?

René PÉTER-CONTESSE, pasteur à Neuchâtel (Suisse), réfléchit à la traduction de la formule biblique : « Dieu jaloux ». Son article, légèrement abrégé ici, a été publié dans les **Cahiers de traduction biblique,** *n° 28 (2e semestre 1997), p. 11-17, édités par les* **Sociétés bibliques francophones** *et l'***Association Wycliffe pour la traduction de la Bible**[1].

Combien de croyants n'ont-ils pas été surpris, voire choqués, par ce qualificatif que la plupart des traductions françaises de la Bible appliquent à Dieu, à huit reprises au moins dans l'AT[2] ? Combien de non-croyants n'ont-ils pas été confortés dans leur refus de croire, à cause de ce même qualificatif ? Combien de commentateurs et de prédicateurs ne se sont-ils pas trituré les méninges pour essayer d'expliquer (en fait, de « justifier ») ce qualificatif qui les mettait mal à l'aise ? Et si tout simplement il y avait là un problème de traduction ?

Inventaire

Avec une quasi-unanimité, la douzaine de versions françaises de la Bible les plus utilisées au XXe siècle parlent du « Dieu jaloux ». Or, avec presque autant d'unanimité, on nous explique, dans les notes ou les glossaires de ces bibles, que « jaloux » ou « jalousie » ne doivent pas être compris dans leur sens habituel ; ces mots sont souvent mis en italiques ou placés entre guillemets, ce qui souligne bien que les traducteurs sont eux-mêmes peu satisfaits de cette manière de rendre la racine hébraïque. Voici quelques exemples de commentaires.

« 'Je suis un Dieu jaloux', dit Yahvé : expression passionnelle ! Passion de Dieu pour l'homme, amour dans toute sa force et son intransigeance. »[1]

« Aspect de la sainteté divine, la jalousie rappelle que l'Alliance est une relation d'amour, amour qui se veut exclusif. S'il est bafoué, cet amour se change en jalousie et son dynamisme se retourne contre l'aimé infidèle. »[1]

« ...profonde passion, forte émotion. On pourrait traduire par le mot *zèle*, mais qui est trop faible en français ; ce serait plutôt l'amour passionné, exclusif, la passion ardente pour quelqu'un, et l'impossibilité de partager cette passion avec d'autres. »[2]

« ... *un Dieu jaloux !* Pour nous, la jalousie est un vilain défaut, signe d'infériorité et de faiblesse. Pour Dieu, elle est l'expression de sa souveraineté absolue. Il est jaloux pour nous, pour ses créatures, par amour pour nous ; car il nous veut rendre participants de sa gloire, il nous veut tout à lui, il ne peut souffrir de nous voir partagés. »[3]

Qu'est-ce que la jalousie ?

Le malaise des traducteurs, des commentateurs et des prédi-

1. *Alliance biblique française* BP 47, 95400 Villiers-le-Bel.
2. Ex 20,5 ; 34,14.14 ; Dt 4,24 ; 5,9 ; 6,15 ; Jos 24,19 ; Na 1,2.

1. G. AUZOU *De la servitude au service*, l'Orante, Paris 1964, p. 294.

1. P. BUIS et J. LECLERCQ, *Le Deutéronome*, Gabalda, Paris 1963, p. 59.
2. F. MICHAELI, *Le livre de l'Exode*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1974, p. 178.
3. J.-Ph. RAMSEYER, « Tu ne te feras point d'image taillée » dans *L'ordre de Dieu, la vie chrétienne selon le décalogue*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1946, p.23-24.

cateurs vient, bien sûr, de ce que les mots français « jaloux/jalousie « ont une forte connotation négative. Voici ce que dit l'article « jalousie » du dictionnaire *Le Petit Robert :*

« 1° *Vieux.* Attachement vif et ombrageux. 2° *Moderne.* Sentiment mauvais qu'on éprouve en voyant un autre jouir d'un avantage qu'on ne possède pas ou qu'on désirerait posséder exclusivement. 3° Sentiment douloureux que font naître, chez celui qui l'éprouve, les exigences d'un amour inquiet, le désir de possession exclusive de la personne aimée, la crainte, le soupçon ou la certitude de son infidélité. »

Dans la pensée populaire, la jalousie est toujours présentée comme un « vilain défaut ». Il n'est donc guère étonnant que l'emploi de « jaloux/jalousie » pour qualifier le comportement de Dieu crée régulièrement un sentiment d'insatisfaction, tant chez les auteurs que chez les lecteurs.

La racine hébraïque[1]

La racine hébraïque *qn'* se rencontre sous trois formes différentes : un verbe (*qinné'/hiqni'*), un nom (*qin'a*) et un adjectif (*qanna'/qanno'*). Elle s'emploie pour qualifier des relations interpersonnelles de trois types : 1) entre les humains ; 2) entre les humains et Dieu ; 3) entre Dieu et les humains.

1) C'est dans ce domaine que la relation psychologique de « jalousie » définie par le *Petit Robert* s'exprime le plus clairement. Le verbe ou le nom désignent cette « jalousie/envie » d'une personne à l'égard d'une autre. Exemples : les Philistins envers Isaac (Gn 26,14) ; Rachel envers Léa (30,1) ; les fils de Jacob envers leur frère Joseph (37,11) ; Datan et Abiram envers Moïse et Aaron (Ps 106,16) ; etc.

2) Lorsque la *qin'a* décrit l'attitude d'un humain à l'égard de Dieu, il n'est plus question de jalousie au sens français du terme ; les contextes montrent qu'il s'agit du zèle passionné d'un adorateur fidèle de Dieu, choqué par l'attitude de désobéissance d'autres humains qui ne respectent pas l'autorité de Dieu. Ici encore, on trouve le verbe ou le nom (mais jamais l'adjectif). Exemples : Pinhas à Baal-Péor, à cause de l'Israélite et de la Moabite (Nb 25,11-13) ; Elie à l'Horeb, découragé par l'infidélité du peuple (1 R 19,10.14) ; Jéhu qui s'en prend à la famille du roi impie Akhab (2 R 10,16) ; le Psalmiste qui affirme : « le zèle pour ta maison m'a dévoré » (Ps 69,10 ; cf. 119,139).

3) Dieu est sujet de la *qin'a.* En ce cas, on ne peut imaginer quelque analogie avec la « jalousie » que si la *qin'a* divine a pour objet les faux dieux ; toutefois cette analoge n'est que superficielle, car il s'agit bien plutôt de l'attitude de Dieu qui ne peut pas accepter d'avoir des « rivaux » (Dt 32,16.21). Si la *qin'a* divine a pour objet les humains, c'est dans un sens assez semblable que Dieu exige l'exclusivité de l'adoration de ses fidèles. Sa *qin'a* est ainsi soit son propre amour ardent envers ceux qui lui obéissent, amour qui le conduit à les protéger contre les menaces des ennemis[1], soit sa colère ardente à l'égard des Israélites infidèles, qui sont alors livrés à la domination de leurs ennemis[2].

L'adjectif *qanna'/qanno'* s'emploie exclusivement comme qualificatif de Dieu, ce qui le fait entrer dans le troisième type de relation : entre Dieu et les humains. Sa particularité est d'être une affirmation générale, qui n'est jamais accompagnée

1. Dans une solide étude de 160 pages, intitulée *Je suis un Dieu jaloux* (Lectio Divina 36, Cerf, Paris 1962), B. RENAUD a analysé ce thème biblique avec minutie. Je lui dois bien des informations qui suivent.

1. Cf. 2 R 19,31 ; Is 9,6 ; 26,11 ; 42,13 ; Ez 36,6 ; Jl 2,18 ; Za 1,14 ; 8,2.
2. Cf. 1 R 14,22 ; Ez 5,13 ; 16,38.42 ; 23,25 ; 38,19 ; So 1,18 ; 3,8 ; Ps 78,58 ; 79,5.

d'une précision sur le destinataire de la *qin'a :* Israélites fidèles ou infidèles, ou autres peuples.

Cette analyse du vocabulaire hébreu de la *qin'a*, dans les divers contextes où il est employé, permet de constater que le vocabulaire français de la « jalousie » n'est légitime que dans le cas d'une relation entre humains, mais jamais quand Dieu est concerné en tant que sujet ou objet de la *qin'a*. C'est un abus de langage que de parler de « jalousie » à l'égard de Dieu ou de la part de Dieu.

Le secours de la linguistique

Pourquoi donc de si nombreux traducteurs persistent-ils à rendre la racine *qn'* plus ou moins systématiquement par des mots français de la famille de « jaloux » ? C'est simplement faute de connaissances suffisantes en linguistique, la science qui étudie comment fonctionnent les langues. L'idée est encore bien ancrée dans l'esprit de beaucoup de gens, qu'à *un mot* d'une langue doit correspondre *un mot* d'une autre langue, et également qu'à *une famille de mots* dans une langue doit correspondre *une famille de mots* dans l'autre langue. Or, si ce peut être plus ou moins le cas entre deux langues sœurs (français et italien, par exemple), cela est nettement moins fréquent entre l'hébreu et le français, qui appartiennent à deux groupes fort différents : langue sémitique – langue indo-européenne.

Voyons, à titre d'exemple, le cas du mot français « argent », qui désigne :

– soit un métal (symbole chimique Ag ; en allemand *Silber*, en anglais *silver*),

– soit de l'argent monnayé (papier ou métaux autres que l'Ag ; en allemand *Geld*, en anglais *money*).

Quand j'emploie le mot « argent » dans une phrase française, il a automatiquement *un seul* des deux sens possibles : « je n'ai pas d'argent (monnayé) sur moi, bien que je porte un bracelet en argent (Ag) ». Celui qui doit traduire cette phrase en allemand ou en anglais devra impérativement utiliser *Geld/money* la première fois, et *Silber/silver* la deuxième fois. Il ne peut pas, sous prétexte que le mot français est unique, le traduire les deux fois par *Silber/silver*, et dire en note que, dans le premier cas, il faut en fait comprendre *Geld/money !*

Si l'on examine d'autres mots de la famille « argent », on constate que la plupart des dérivés ne comportent pas les deux sens possibles du mot simple. « *Argenterie* » (= ustensile en Ag), « *argentifère* « (= qui contient de l'Ag), « *argenté* » (= recouvert d'une couche d'Ag ou qui a la couleur de l'Ag) ne peuvent concerner l'argent monnayé. A l'inverse, « *argentier* » (= responsable des finances) et « *désargenté* » (= limité dans ses moyens financiers) ne peuvent guère concerner l'Ag. Si donc un mot d'une famille peut avoir plusieurs sens ou nuances, il n'en découle pas automatiquement que les autres mots de cette famille comportent également les divers sens ou nuances. Le fait que la *qin'a* hébraïque puisse signifier « jalousie » dans certains cas, sous sa forme verbale ou nominale, n'implique par forcément que l'adjectif dérivé *qanna'/qanno'* doive avoir, lui aussi, le sens de « jaloux ».

Le sens de *qanna'/qanno'*

Les composants principaux de la racine *qn'* sont les idées d'exclusivité, d'exigence, de passion. La *Bible en français courant*, sur des bases linguistiques solides, ose contester le principe « un mot hébreu = un mot français » et s'efforce donc, pour traduire, de mieux tenir compte des contextes dans lesquels les mots apparaissent. Elle utilise donc des tournures diverses pour rendre les mots de la famille de *qn'*. Les emplois les plus fréquents sont, dans l'ordre décroissant : *jaloux/jalousie* (15 x), *aimer/amour* (10 x), *exiger* (d'être le seul Dieu) (10 x), *colère/courroux/indignation* (9 x), *envie/envier/envieux* (6 x),

passion/attachement exclusif/ ardeur (6 x) et divers autres mots (17 x).

Mais en ce qui concerne l'adjectif *qanna'/qanno'*, qui apparaît dans des contextes toujours semblables, et presque toujours dans des formule stéréotypées, il était souhaitable, et possible, de limiter la variété des traductions. Les traducteurs ont opté pour la tournure de base « j'exige d'être ton/votre seul Dieu », qui a passé dans six des sept emplois de *'el* (Dieu) *qanna'/qanno'* (cf. note 2). Ex 34,14 : « Le Seigneur, son nom est *qanna'*, il est un Dieu *qanna'* » est rendu par : « moi, le Seigneur, je m'appelle 'l'Exigeant' et j'exige d'être votre seul Dieu ». En Na 1,2 on a traduit : « Le Seigneur est un Dieu exigeant », car la suite du texte développe ce que signifie concrètement ce qualificatif.

Conclusion

Il n'est pas possible, au terme de cette étude de vocabulaire, de proposer « la traduction modèle » (ni même « diverses bonnes traductions ») de la racine hébraïque *qn'* ; le risque serait trop grand que les traducteurs se bornent à imiter ce qui est proposé, contredisant ainsi à la base le principe de l'équivalence fonctionnelle. Or ce qui est applicable en français ne l'est pas forcément dans une langue africaine ou une autre.

Je ne peux que conseiller aux traducteurs de procéder à une analyse attentive du vocabulaire de leur propre langue, pour voir comment on y exprime les rapports psychologiques de cet ordre, respectivement

a) entre un humain et un autre humain (ou d'autres humains)

b) entre un humain et une divinité (ou des divinités)

c) entre une divinité et une autre divinité (ou d'autres divinités)

d) entre une divinité et un humain (ou des humains).

Il est possible que des mots d'une même racine conviennent dans ces différents cas (comme en hébreu) ; il sera alors admissible de suivre dans une certaine mesure le modèle d'une traduction à correspondance formelle. Mais il est bien plus probable qu'il faille, comme en français, distinguer les notions de « jalousie » ou d'« envie » de celle de « passion », d'« exclusivité » ou d'« exigence » ; une différenciation du vocabulaire dans la langue réceptrice s'imposera alors, en fonction des usages naturels.

René PÉTER-CONTESSE

DES LIVRES

H. Cousin, J.P. Lémonon, J. Massonnet *et al.* : **Le monde où vivait Jésus**, Cerf, 1998, 800 p. 350 F.

Voici comment H. Cousin présente ce momumental ouvrage dont il a éte le maître d'œuvre : « Depuis vingt ans, plusieurs *Suppléments aux Cahiers Evangile*, parus aux Editions du Cerf sous la responsabilité du Service biblique Evangile et Vie, ont eu pour objectif de faire connaître et d'éclairer ces textes anciens, indispensables pour qui veut connaître le milieu où vivait Jésus, le terreau dans lequel sont nés le mouvement chrétien et la littérature néotestamentaire.

La démarche du présent volume est inverse. Il présente une étude suivie sur le judaïsme du Ier siècle, qui situe la place des juifs dans l'Empire, tant en diaspora que dans la province romaine de Judée, puis, plus longuement, présente la foi et la pratique juives. Toute étude de ce genre suppose que l'auteur ait lu fort attentivement les sources et les documents d'époque. Habituellement, il signale ceux-ci à son lecteur par des références. L'originalité du présent ouvrage est d'offrir en bas de page les pièces principales de cette documentation – 558 très exactement ! La moitié d'entre elles était jusqu'à présent inaccessible en traduction française. Elles sont présentées avec l'annotation indispensable pour en comprendre le sens. Un index des citations et un index des thèmes et des noms de personnes et de lieux aident le lecteur à consulter cette somme. »

La 1re partie, *Les juifs dans l'Empire romain*, situe le cadre historique et socio-politique des juifs de Palestine et de diaspora, comme le font les bonnes Introductions au N.T. On y appréciera, entre autres, la partie culturelle : « Deux arts de vivre » qui compare divers thèmes importants des cultures gréco-romaine et juive. Un tel cadre est nécessaire pour comprendre le développement des premières communautés chrétiennes, autour puis à l'écart des communautés juives.

La seconde partie, *Foi et pratique juives*, est de loin la plus nouvelle et la plus volumineuse. Les informations sur le Temple et la synagogue, par exemple, sont enrichies de nouvelles données jusqu'ici réservées aux spécialistes : le culte quotidien au Temple ; les députations de laïcs ; le cycle des lectures à la synagogue ; des groupes religieux juifs comme les Baptistes, les Galiléens, les Samaritains : tous ceux qu'ont côtoyés les disciples de Jésus de Nazareth. De même les données sur les Sages (la Torah, le Targoum, etc.), la Septante et les Apocryphes juifs ont été rassemblées en fonction de leur intérêt pour l'étude des origines chrétiennes. Cette partie constitue une véritable encyclopédie du judaïsme contemporain du N.T. (et non du judaïsme des siècles suivants, avec lequel les chrétiens commettent parfois des anachronismes).

L'index indique que près de 250 textes de la littérature rabbinique sont cités : c'est une mine qui, à elle seule, justifierait la possession de ce livre. H. Cousin reconnaît lui-même, dans l'avant-propos, tout ce que cet ouvrage doit au frère Pierre Lenhardt « qui nous a ouverts à la Tradition vivante du judaïsme ». Son travail sur les sources juives, à la fois respectueux et rigoureux, vient ainsi remplacer bien des clichés séculaires, issus de l'apologétique anti-juive.

Mes regrets sont très limités. J'aurais apprécié un index des 7 cartes, un classement thématique de la bibliographie finale et surtout un classement alphabétique des textes rabbiniques : bien peu de lecteurs connaissent par cœur l'ordre des 63 traités de la Michna ! La carte de la diaspora (p. 40) me semble très incomplète : n'y avait-il pas de communautés juives importantes en Grèce et à Chypre (d'après le N.T.), mais aussi à Délos, Séleucie du Tigre, Bérénikè de Cyrénaïque, etc ? Certaines introductions des textes cités sont d'une trop grand brièveté : tout le monde ne sait pas, par exemple, que La Tour de Straton est l'ancien nom de Césarée maritime, ou que Giv'at ha Mivtar (p. 93) se trouve dans la banlieue de Jérusalem. Mon dernier regret n'en est pas vraiment un : l'achat d'un tel ouvrage est onéreux, mais c'est un investissement à long terme et qui en remplacera bien d'autres.

Ph. GRUSON

NOUVELLES DU SERVICE

CONGRÈS

« Violence et Parole de Dieu »

Les 17 et 18 avril 1999, le *Service Biblique Catholique Évangile et Vie* et les *Équipes d'Animation et de Recherche Biblique* (protestants) organisent leur Congrès commun à l'école Bossuet, 58 rue Madame, Paris 6e. Ce Congrès s'adresse à tous les animateurs bibliques. Il abordera trois des principales difficultés rencontrées dans de nombreux groupes.

• La première vient du texte biblique lui même qui, trop souvent, rebute le lecteur à cause de ses ***violences.*** Une conférence d'André Wénin, bibliste de Namur, enseignant à l'université de Louvain, montrera que la Bible ne tombe pas dans l'angélisme ; au contraire, elle raconte la violence, la met en scène, la prie même. Diverses pistes pouvant aider à lire ces textes difficiles seront explorées, en rapport à la fois avec leur contexte historique et avec la situation actuelle des lecteurs.

• La deuxième difficulté vient de la manière de ***lire ensemble*** la Bible. Dans beaucoup de groupes la parole est accaparée par les techniciens de la dissection de textes. Des clivages apparaissent entre ceux qui savent et ceux qui écoutent. Comment faire pour que la lecture biblique soit l'affaire de tous et que la parole circule dans le groupe ? Avec l'aide d'un formateur nous réfléchirons sur l'animation des groupes bibliques, sur le rôle du modérateur et des intervenants, sur la circulation de la parole dans le groupe, etc.

• La troisième difficulté réside dans ***l'actualisation*** des textes. Certains se refusent à le faire et transforment les groupes bibliques en de simples cercles d'étude. D'autres cherchent dans la Bible des réponses immédiates à leurs questions, au détriment d'une lecture attentive de ce qui est écrit. A la suite de la conférence, des ateliers permettront un approfondissement biblique et théologique, sur le thème : *« Violences d'aujourd'hui et célébration de l'année jubilaire ».*

Pour tous renseignements et pour l'inscription au Congrès, s'adresser à *Évangile et Vie*, 8, rue Jean-Bart – 75006 PARIS (Tél : 01 42 22 03 89).

PARUTIONS

Lire les Evangiles

Le premier tome de *Lire le Nouveau Testament*, consacré aux 4 évangiles, est paru cet été. Il suit la même pédagogie que les deux volumes verts de *Lire l'Ancien Testament*, pour un travail seul ou bien en groupe. Comme eux, il est disponible exclusivement à *Évangile et Vie*, 8, rue Jean-Bart – 75006 PARIS (Tél. 01 42 22 03 89). Le second volume (Actes, Epîtres et Apocalypse) paraîtra en juin 1999.

Josué

Le *Cahier biblique* de Foi et Vie n° 37 est paru. Il est tout entier consacré au livre de Josué, étudié par les EARB l'an dernier (cf. C.E. 105, p.60-62). Cet ensemble d'articles fait le point sur les aspects littéraires, historiques et théologiques de ce livre biblique souvent évoqué par l'actualité. *Disponible* aux EARB (adresse ci-dessous) : 65 F (plus port : 11,50 F).

SESSIONS

Le Dieu Un et Unique

Le Centre chrétien pour l'étude du judaïsme de la *Faculté de Théologie de Lyon* propose une session animée par le Frère Pierre LENHARDT sur ce thème, du samedi 27 (9h) au dimanche 28 février (12h), à la Maison Saint Joseph de Francheville (Rhône). Un dossier de textes traduits permettra d'étudier ces convictions juives et chrétiennes, dans le respect de la spécificité de chacune des deux communautés. *Renseignements et inscriptions* : Session CCEJ, Faculté de Théologie – 25, rue du Plat – 69288 LYON Cedex 02 (Tél. 04 72 32 51 62).

L'Apocalypse

Les *Equipes d'Animation et de Recherche Bibliques* (EARB) organisent un week-end de formation à Paris avec M. Pierre PRIGENT, sur des textes de l'Apocalypse dont il est spécialiste. *Renseignements et inscriptions* : EARB-FPF, 47, rue de Clichy – 75311 PARIS Cedex 09 (Tél.01 44 53 47 00).

Encadrés et schémas

Textes bibliques étudiés

cahiers EVANGILE

RÉDACTION-ADMINISTRATION :
SERVICE BIBLIQUE ÉVANGILE ET VIE
8, rue Jean Bart, 75006 Paris
Tél. 01.42.22.03.89

Dir de la publication : F. Bonnéric
Dir de la rédaction : Ph. Gruson
Secrétariat de rédaction : A. de Maupeou

N° de Commission paritaire : 57742
ISSN 0222-9714 © CERF/S.B.E.V.

ABONNEMENTS
Année 1998
Aux 4 cahiers : 120 F (Hors U.E. 165 F)
Aux 4 cahiers + 2 suppléments 220 F
(Hors U.E. 290 F)

Règlement :
par chèque postal ou bancaire
à l'ordre d'Évangile et Vie
à envoyer directement
au Service biblique
Évangile et Vie

Décembre 1998 – N° 106
N° d'éditeur 6779

Revue trimestrielle
publiée aux Éditions du Cerf,
29, bd La Tour-Maubourg,
75340 PARIS Cédex 07

sous la direction du Service Biblique
Évangile et Vie

Directeur Général : Nicolas-Jean Sed
Principaux associés : La Province
dominicaine de France
Les Publications de la Vie catholique,
Couvent Saint-Dominique

Impressions DUMAS
Décembre 1998 – N° d'ordre : 34843